This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

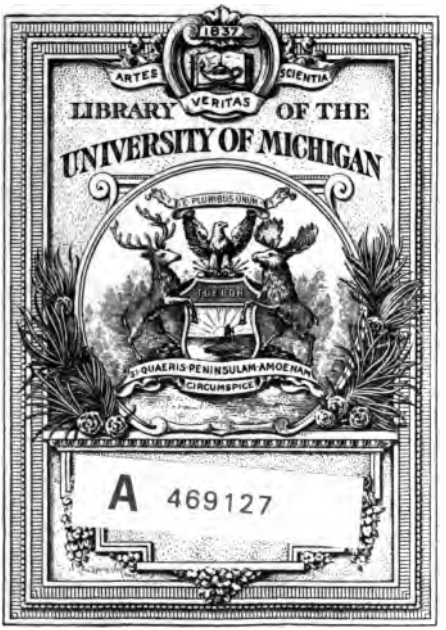
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE
A 469127

888
A8
t2
V.3

Griechiſche Proſaiker

in

neuen Ueberſetzungen.

Herausgegeben

von

G. L. F. Tafel, Profeſſor zu Tübingen,
C. N. v. Oſiander, Profeſſor zu Stuttgart,
und G. Schwab, Pfarrer zu Gomaringen
bei Tübingen.

Zweihundert und erſtes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'ſchen Buchhandlung.
1840.

Aristoteles

Werke.

Schriften zur Rhetorik und Poetik.

Drittes Bändchen.

Rhetorik an Alexander.

Uebersetzt

von

Dr. Leonhard Spengel,

Professor der alten Literatur an der Universität München.

Poetik.

Uebersetzt von Dr. Chr. Walz,

Professor der alten Literatur an der Universität Tübingen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1840.

Aristoteles

Rhetorik an Alexander,

übersetzt

von

Dr. Leonhard Spengel.

Vorbemerkung des Uebersetzers.

Von den Schriften, die unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, gehört die zweite Rhetorik zu den am wenigsten gelesenen; das größere Werk in drei Büchern behandelt denselben Gegenstand weit tiefer und umfassender, und ist jenes, das die Spätern, besonders Cicero, so großer Aufmerksamkeit gewürdigt haben. Dazu kam, daß schon 1548 Pietro Vettori überzeugend dargethan hatte, Verfasser dieser Rhetorik sey nicht Aristoteles, sondern ein Zeitgenosse desselben, Anaximenes. Letzteres, die Unächtheit, zeigt die durchgehende Verschiedenheit der Behandlung des Gegenstandes von den ächten rhetorischen Büchern des Aristoteles, nicht minder Ausdruck und Sprache. Selbst technische Begriffe werden hier mit andern Wörtern bezeichnet; oder, wenn auch dieselben Wörter, in anderer Bedeutung angewendet. Vielleicht verdanken wir nur diesem gläubigen Wahne an Aristoteles

die Erhaltung des ſchätzbaren Büchleins, wie ſich auf ähnliche Art die gleich wichtige, namenloſe Rhetorik an Herennius den Schriften Cicero's angeſchloſſen und zu uns herübergerettet hat.

Daß Anaximenes der Verfaſſer iſt, wiſſen wir aus Quintilian (Inst. or. III, 4.), welcher den Anfang des zweiten Capitels, die jenem eigenthümliche Eintheilung der Rhetorik, ganz übereinſtimmend unter deſſen Namen anführt. Die weitere Beſtätigung findet ſich vielleicht im vierten Bande der Herculaniſchen Rollen, in einer Abhandlung des Philodemus über Rhetorik, in welcher, einer öffentlichen Anzeige zufolge — der Ueberſetzer hat vergebens das Anlangen eines vierten Bandes erwartet — Fragmente aus Anaximenes mitgetheilt werden. Mit dieſen durch ſichere Critik bewährten Beſtimmungen iſt der angebliche Brief des Ariſtoteles an Alexander, welcher als Eingang dient, unvereinbar. Der geringfügige, oft lächerliche Inhalt, die ſchwülſtige Sprache und einzelne deutliche Beziehungen auf das Werk ſelbſt entfernen den Gedanken eines auffallenden, uns unbekannten Mißverſtändniſſes, wornach das Schreiben zwar ächt, aber an ungeeigneten Ort übertragen ſcheinen könnte. Was Einzelnes dagegen zu erinnern iſt, hat Ad. Stahr in ſeinen Ariſtotelia zuſammenge-

tragen. Das Wichtigste aber, was man gegen den Inhalt dieses Briefes vorzubringen hat, ist unserer Ansicht nach Folgendes. Was soll eine solche Rhetorik an Alexander, diesem zum besonderen Studium an's Herz gelegt? Diese Theorie ist nicht etwa dazu geschrieben, um das ganze Getriebe der alten Rhetorik zu durchschauen und kennen zu lernen, welchen Vortheil sie uns gewährt; sondern sie ist offenbar für den angehenden Redner als eine Anleitung verfaßt, wie er sich in schwierigen Fällen zu benehmen habe, und auch als schwächere Partei den Muth und das Vertrauen auf seine Sache nicht verlieren dürfe, sondern durch Gewandtheit und Kunst Herr seiner Gegner werden könne. Dies ist der Charakter, dies der Zweck des Buches, der sich auf jeder Seite deutlich und wiederholt ausspricht. Ja diese Theorie ist offenbar nur für democratische Staaten ausgearbeitet; sonst müßten für Manches, z. B. für Das, was Gesetz sey, ganz andere Bestimmungen gegeben werden, die der Verfasser, wenn das Werk für Alexander geschrieben war, nie hätte umgehen können: nirgends ist die monarchische Verfassung auch nur angedeutet.

So wenig unsere Schrift sich ihrem innern Gehalte nach, durch Auffindung und Nachweisung von Principien oder durch einzelne scharfe Bemerkungen

und Beobachtungen der menschlichen Natur, mit der des Aristoteles, nach des Verfassers eigener Aussage, der ersten, welche die Rhetorik den ihr von Plato streitig gemachten Namen einer Kunst in seine Rechte einsetzte, vergleichen läßt, so sehr übertrifft sie diese in der Darstellung des Zustandes der alten Rhetorik in Eröffnung ihres Verständnisses. Entstanden zu einer Zeit, wo Beredtsamkeit noch im Volke lebte, aber die vorzüglichen Muster bereits vorhanden waren, ist sie das einzige Werk der Griechischen Literatur, welches den Gang der Composition der Rede bei den Alten recht anschaulich darlegt, und damit zeigt, mit welcher Vorsicht rhetorische Producte des Alterthums gelesen seyn wollen: sie lehrt, wie wenig sich die alte Rhetorik scheute, unumwunden zu gestehen, daß es ihr nur auf Ueberredung, selbst auf dem Wege der Täuschung, abgesehen sey; daß sie dazu ihre Regeln erfinde und einrichte, um nach Gutdünken die Janusgestalt sehen zu lassen. Sie mußte dies vielleicht, da sie die Gegensätze lehrte; aber sie gibt auch den sichersten Beleg für die wiederholten Klagen Plato's und das Umsichgreifen jenes sophistischen Axioms, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

Dadurch werden wir wiederholt aufgefordert, *künstlichen und* angestaunten Reden der Alten

einer ſtrengen Prüfung zu unterwerfen, alles Scheinbare und Glänzende von dem Wahren zu ſondern, die Sache für ſich zu betrachten, ſelbſt auf die Gefahr, gezwungen zu ſeyn, unſere Bewunderung um Vieles herabzuſtimmen — ein Verfahren, das unter der Leitung eines ſo alten und untrüglichen Führers zur Erkenntniß führen muß.

Unſere Schrift iſt zum Verſtändniß der Griechiſchen Redner von derſelben Wichtigkeit, von welcher der Auctor ad Herennium für Römiſche Beredtſamkeit iſt, zu deſſen Zeit die Theorie der Rhetorik als abgeſchloſſen gelten kann: ſpätere ſind der lebendigen Rede fern, und verlieren ſich in die Einzelheiten, ohne das Ganze zu umfaſſen. Cicero, ſo ſehr er praktiſch jede Täuſchung und Verdrehung des Gegenſtandes zu handhaben und ſeinem Zwecke gemäß zu wenden verſteht, hütet ſich in ſeinen theoretiſchen Schriften, dem Lehrling dieſe Methode zu empfehlen, und die Geheimniſſe ſeiner Kunſt zu verrathen; ſie tritt dort nur in der liebenswürdigen, ſittlich guten Geſtalt auf. Dies hat er von Plato und Ariſtoteles gelernt; auch ſchreibt er nicht für den Anfänger, ſondern ſucht Umfang, Bedeutung und Weſen der Kunſt von höherem Standpunkte aus zu beſtimmen.

Aber, was wir hier leſen, iſt nur in beſchränktem

Sinne das Werk des Anaximenes zu nennen: das wenigſte mag von ſeiner Hand ausgeführt und ihm eigenthümlich ſeyn; das Ganze und die Behandlung der Rhetorik nach dieſer Art im Allgemeinen war durch die Vorgänger, meiſt wohl durch Iſocrates, vorbereitet; wenigſtens wiſſen wir aus ſichern Nachrichten, daß die Lehre der Redetheile, des Eingangs und der Erzählung, wie wir ſie hier finden, von Jenem ausgehr. Eben ſo bedeutend iſt, daß viele Lehren mit beſonderer, ja wörtlicher Beziehung auf einzelne Reden des Iſocrates vorgetragen ſind; mögen ſie nun, wie nicht unwahrſcheinlich iſt, von Dieſem ſelbſt als dem Verfaſſer ausgehen: oder hat Anaximenes aus deſſen Reden ſeine allgemeinen Bemerkungen gezogen. Dieſe Schrift gewinnt alſo um ſo mehr an Wichtigkeit, je weniger in ihr das Gepräge einer eigenen und beſondern Bearbeitung, wie dies bei Ariſtoteles der Fall iſt, hervortritt, und je ſicherer ſich darthun läßt, daß in ihr vorzüglich die allgemein gangbaren und überlieferten Anſichten und Lehren der Rhetorik der vorariſtoteliſchen Zeit niedergelegt ſind.

Grundlage der Ueberſetzung iſt der neueſte Text von Immanuel Bekker; auch wurden handſchriftliche Hilfsmittel nicht ohne Vortheil benutzt. Mehr jedoch ehrte die Eigenthümlichkeit der Sprache und die

Beachtung des behandelten Gegenſtandes, wodurch manche Verſchiedenheit der Ueberſetzung von dem Original ihre Erklärung findet. Entſchuldigung bedarf vorzüglich die Uebertragung techniſcher Ausdrücke, welche unſere Sprache entbehrt, oder in anderer Bedeutung wiedergibt. Die verſuchte Annäherung könnte leicht mißdeutet werden; deßwegen wurde der Ausdruck des Originals zugleich beigeſetzt.

[Aristoteles an Alexander.

1. Du hast mich in Kenntniß gesetzt, daß Du schon oft Viele an mich geschickt hast, um sich mit mir zu benehmen, Dir die Theorie der politischen Reden auszuarbeiten. Nicht aus Gleichgültigkeit habe ich immer gezögert, sondern weil ich Dir darüber etwas so Vollendetes liefern wollte, als noch keiner von jenen, die sich damit beschäftigten, geleistet hat. Und mit Recht hatte ich diesen Gedanken. Denn so wie Du strebst unter Allen das schönste Kleid zu tragen, so mußt Du Dich auch bemühen, die vorzüglichste Redekraft zu erlangen: weit schöner und königlicher ist es, zu sehen, daß Dein Geist einsichtsvoll, als daß Dein Körper schön gekleidet sey; ist es doch ungereimt, daß Der, welcher durch Thaten sich vor Allen auszeichnet, an Kraft der Rede jedem Andern nachstehen sollte, zumal da in democratischer Verfassung sich Alles auf das Gesetz, in monarchischer Regierung aber Alles auf die Rede (λόγος) bezieht. So wie freie Staaten das für Alle geltende Gesetz zu dem Vortrefflichen leiten und sie aufrecht zu erhalten pflegt, so kann Deine Rede die Unterthanen Deines Reiches zu Dem, was ihnen nützt, führen; denn auch das Gesetz ist im Allgemeinen nur eine gemeinsamer Uebereinstimmung des Staates gezogene *welche andeutet, wie man Jedes thun müsse.* Ferner, *ich, ist Dir nicht unbekannt*, daß wir Die, welche

vernünftig sind (λόγῳ χρωμένους) und mit Vernunft Alles unternehmen wollen, als vortrefflich loben, die aber ohne Vernunft (ἄνευ λόγου) handeln, als roh und verwildert hassen. Durch die Rede (λόγος) züchtigen wir die Schlechten, wenn sie ihre Schlechtigkeit an den Tag legen, und rühmen die Guten, die ihre Vortrefflichkeit zeigen; durch sie erlangen wir die Entfernung von künftigen Uebeln, und erhalten uns den Genuß der gegenwärtigen Güter; durch sie fliehen wir das kommende Ungemach, und verschaffen uns die noch nicht vorhandenen Vortheile; so wie uns ein Leben ohne Schmerz wünschenswerth ist, so ist auch einsichtsvolle Rede achtungswerth. Du mußt bedenken, daß fast ganz den Einen das Gesetz, den Andern aber Dein Leben und Deine Rede ihr Vorbild ist. Darum strebe, Dich vor allen Hellenen und Barbaren hervorzuthun, damit Die, welchen daran liegt, ihre Nachahmung mit den Buchstaben der Tugend schreiben, und nicht auf Abwege gerathen, sondern derselben Tugend theilhaftig werden wollen. Ferner ist das sich berathen das Göttlichste, was der Mensch besitzt: daher darfst Du nicht auf Nebensachen und nichtswürdige Dinge Deinen Fleiß wenden, sondern das Höchste, die Kunst sich zu berathen, mußt Du zu lernen streben; denn welcher Vernünftige möchte es bestreiten, daß das Handeln, ohne sich zu berathen und ohne Ueberlegung, nur vom Unverstande, unter Anleitung aber der Vernunft (λόγου, Rede) das Thun, was sie räth, von Bildung und Einsicht zeigt? Man sieht ja, daß Alle, die am besten unter den Hellenen ihren Staat verwalten, *zuerst* sich bereden, und dann erst an die Ausführung des Werkes gehen. Sogar die vorzüglichsten

baren haben diese Sitte, weil sie wissen, daß die Betrachtung des Nutzens durch die Rede die feste Burg der Rettung ist. Diese ist unverwüstbar; nicht die aus Gebäuden errichtete gewährt sichere Rettung. Doch ich will nicht noch mehr davon reden, damit es nicht scheine, als wollte ich mir etwas einbilden, daß ich von allgemein Bekanntem, nicht anders, als läugnete man es, Beweise aufzähle; darum will ich dies übergehen. Nur Das sey noch erwähnt, worüber man sein ganzes Leben lang reden kann, daß Dieses es sey, wodurch wir uns vor den übrigen Geschöpfen auszeichnen: darum sollen wir uns hierin auch vor den übrigen Menschen auszeichnen, da die Gottheit uns vor allen andern geehrt hat. Leidenschaft, Muth u. dergl. haben auch alle übrigen Geschöpfe: die Gabe der Rede besitzt nur der Mensch. Es wäre daher das ungereimteste von allem, wenn wir aus Sorglosigkeit die Ursache unseres bessern Zustandes, wodurch allein wir glücklicher als alle anderen Geschöpfe leben, vernachläßigten. Schon längst habe ich Dich aufgemuntert, und ermahne Dich auch jetzt, festzuhalten an der Philosophie der Reden. Wie die Gesundheit den Körper schützt, so ist Bildung das Mittel, welches die Seele erhält. Unter ihrer Leitung wirst Du in allen Deinen Unternehmungen glücklich seyn, und alle Deine vorhandenen Güter erhalten. Abgesehen von dem Gesagten ist es angenehm, mit leiblichen Augen zu sehen: so ist mit geistigen Augen zu schauen etwas Bewunderungswürdiges. Endlich wie der Feldherr Retter seines Heeres ist, so ist die Rede mit Bildung Führerin des *Lebens. Doch ich glaube, es sey gut, Dieses und dem Behaltiches für jetzt zu* übergehen.

Du hast mir in Deinem Briefe zugleich den Auftrag ertheilt, ich solle Niemanden den Inhalt dieses Buches mittheilen; denn Du weißt ja, daß, wie die Eltern ihre eigenen Kinder weit mehr als fremde lieben, so auch Die, welche etwas aufgefunden haben, Dieses höher schätzen, als Die, welche von dem Aufgefundenen Gebrauch machen: sie opfern dafür, wie für ihre Kinder, ihr eigenes Leben. Die sogenannten Pariſchen Sophiſten haben, weil ſie ſelbſt nichts hervorbringen, in ihrer unwiſſenden Gleichgültigkeit auch keine Liebe: ſie ſchreien nur um Geld ihre Lehren aus. Darum bitte ich Dich, dieſe Abhandlungen für Dich zu behalten, damit ſie nicht, noch ganz jung, von Jemand durch Geld verdorben werden, ſondern anſtändig mit Dir leben, und, wenn ſie das gehörige Alter erreicht haben, anhaltenden Ruhm erlangen. Auf die Anzeige des Nikanor haben wir auch von den übrigen Verfaſſern rhetoriſcher Schriften, wenn ſie in ihren Theorieen etwas Geeignetes bekannt gemacht haben, Dieß aufgenommen. Auf dieſe zwei Bücher, wovon das eine von mir, das andere von Korax iſt, wirſt Du in der Rhetorik, die ich an Theodectes geſchrieben habe, ſtoßen; alles Andere aber über die politiſchen und gerichtlichen Vorſchriften iſt von mir ſelbſt verfaßt, und Du wirſt aus dieſen für Dich geſchriebenen Bemerkungen auch in beiden eine richtige Einſicht erlangen. Lebe wohl.]

Rhetorik an Alexander.

2. Es gibt zwei Gattungen von politiſchen Reden, die vor dem Volke, und die im Gerichtshofe. Arten derſelben

sind sieben: die anrathende, abrathende, lobende, tadelnde, anklagende, vertheidigende und unterscheidende, bald für sich allein, bald mit Beziehung auf eine andere; die ersten sechs gehen von dem Redner aus, die siebente von den Zuhörern, die alles das, was der Redner spricht, untersuchen. So viel sind Arten von Reden; ihre Anwendung aber wird in öffentlichen Volksreden, in Rechtsverhandlungen von Verträgen und in Privatversammlungen stattfinden. Am besten nun werden wir davon sprechen, wenn wir jede Art für sich betrachten, und Bedeutung, Anwendung und Wirkungskreis darlegen. Zuerst vom Anrathen und Abrathen, da man dessen sowohl im Privatumgange, als in öffentlichen Volksversammlungen sich vorzüglich bedient. Anrathen ist im Allgemeinen die Aufmunterung zu einem Vorhaben, Reden oder Handlungen; Abrathen das Abhalten von Vorhaben, Reden oder Handlungen. Dieser Definition gemäß muß der Anrathende zeigen, daß Das, wozu er aufmuntert, gerecht, gesetzlich, zuträglich, schön, angenehm, leicht ausführbar sey. Kann er Dieß nicht, so muß er zeigen, wenn er zu schwer Ausführbarem auffordert, daß es möglich und unumgänglich nothwendig sey; der Abrathende aber muß durch das Entgegengesetzte zu hindern suchen, es sey nicht gerecht, nicht gesetzlich, nicht zuträglich, nicht schön, nicht angenehm, nicht möglich, Dieß zu thun: und kann er Dieß nicht beweisen, so muß er zeigen, daß es anstrengend, daß es nicht nothwendig sey. Alle Handlungen nämlich haben an einem von diesen Antheil; so daß, wenn keine dieser beiden Grundlagen vorhanden ist, auch aller Stoff zu Reden genommen ist. Darnach also müssen alle, die anrathen und abrathen, streben.

Ich will nun versuchen, ein jedes näher zu bezeichnen und anzugeben, woher wir uns Dieses zu Reden verschaffen können. **Gerecht** (δίκαιον) ist die nicht schriftlich aufgezeichnete Gewohnheit aller, oder doch der meisten in Beziehung auf das sittlich Gute und sittlich Schlechte. Zum Beispiel, die Eltern zu ehren, den Freunden Gutes zu thun, den Wohlthätern sich dankbar zu beweisen, Dieses und Aehnliches zu thun, befehlen die Menschen, nicht die geschriebenen Gesetze; sondern es ist von selbst durch die nicht schriftlich überlieferte Sitte und durch das Naturgesetz allgemein angenommen. Dieß ist das Gerechte; **Gesetz** (νόμος) aber ist die gemeinsame Uebereinstimmung des Staates, die durch schriftliche Aufzeichnung bestimmt, wie man jedes thun müsse. **Zuträglich** (συμφέρον) heißt die Erhaltung der vorhandenen Güter, oder die Erwerbung neuer, oder die Entfernung vorhandener Uebel, oder die Abwehr von Nachtheilen, die man zu befürchten hat. Dies theilt sich für den einzelnen Menschen in Leib, Seele und von außen her Erworbenes. Dem Leibe zuträglich ist Stärke, Schönheit, Gesundheit; der Seele Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit; äußerlich Erworbenes sind Freunde, Geld, Besitzungen; das entgegengesetzte davon ist nicht zuträglich; einem Staate aber zuträglich ist derlei, wie Eintracht, Kriegsmacht, Geld, reichliche Einkünfte, tüchtige und zahlreiche Bundesgenossen: überhaupt Alles, was Dem ähnlich, nennen wir zuträglich, das Entgegengesetzte nicht zuträglich. **Schön** (καλὸν) ist, wodurch den Vollbringern Ruhm oder ruhmbringende Ehre zu Theil wird. **Angenehm** (ἡδὺ) ist Das, was Freude bew[illegible]

(ῥᾴδιον), was in kürzester Zeit und mit wenigster Anstrengung und Aufwand vollendet wird. Möglich (δυνατὸν) alles Das, was angeht und möglich ist. Nothwendig (ἀναγκαῖον) ist, dessen Ausführung nicht in unserm freien Willen steht, sondern von göttlichem oder menschlichem Zwange abhängt. Dieß ist das Gerechte, Gesetzliche, Zuträgliche, Schöne, Angenehme, Leichte, Mögliche, Nothwendige. Stoff aber, darüber zu sprechen, bietet das bereits Gesagte, das dem Aehnliche, das Entgegengesetzte, Das, worüber schon Götter oder berühmte Männer, oder Richter, oder unsere Gegner geurtheilt haben. Wie das Gerechte beschaffen ist, haben wir so eben gezeigt. Das dem Aehnliche aber ist folgender Art. Wie wir es nemlich für gerecht halten, den Eltern zu gehorchen, eben so müssen die Söhne die Thaten der Väter nachahmen, oder: wie es gerecht ist, gegen Die, welche uns Gutes erwiesen haben, sich gleichfalls wohlthätig zu beweisen, eben so gerecht ist es, Denen, die uns nichts Böses gethan haben, kein Leid zuzufügen. So muß man das dem Gerechten Aehnliche handhaben. Das Entgegengesetzte kann dasselbe Beispiel deutlich machen: wie es nemlich gerecht ist, Die, welche etwas Böses gethan haben, zu bestrafen, eben so ziemt es sich, Jenen, welche wohlthätig gewesen, gleichfalls sich wohlthätig zu beweisen. Das Gerechte, insofern schon angesehene Männer darüber geurtheilt haben, wird man so darstellen: aber nicht wir allein hassen die Feinde und thun ihnen Böses; auch die Athener und Lacedämonier halten es für gerecht, sich an seinen Feinden zu rächen. Durch solche Anwendung kann man häufig den Begriff des Rechtes hervorheben. Wie das Gesetzliche beschaffen

ist, haben wir oben bestimmt. Ueberall aber, wo man es brauchen kann, muß man Den, der es ausgesprochen, und das Gesetz selbst anführen; dann Das, was dem geschriebenen Gesetze nahe steht, zum Beispiel: wie der Gesetzgeber die Diebe mit den härtesten Strafen züchtigte, so muß man auch die Betrüger äußerst strenge bestrafen; denn sie begehen einen geistigen Diebstahl. Oder: wie der Gesetzgeber Denen, die kinderlos sterben, die nächsten Verwandten als Erben bestimmt, so kommt auch mir jetzt zu, der Erbe der Güter des Freigelassenen zu werden; denn da ich der nächste Verwandte derer bin, die ihm die Freiheit gegeben haben, diese selbst aber gestorben sind, so ist es recht und billig, daß das Vermögen des Freigelassenen mir zufalle. Das dem Gesetzlichen Aehnliche wird so aufgefaßt; das diesem Entgegengesetzte, wie folgt. Wenn das Gesetz verbietet, Staatsgelder zu vertheilen, so hat der Gesetzgeber damit deutlich ausgesprochen, daß Alle, welche solche weggeben, unrecht handeln; denn wenn die Gesetze vorschreiben, Männer, die schön und gerecht das gemeine Beste geleitet haben, zu ehren, so halten sie offenbar auch Die, welche diesem Schaden und Nachtheil bringen, für strafwürdig. Aus dem Gegensatze wird das Gesetzliche auf diese Weise klar; aus bereits gefälltem Urtheile so. Nicht nur ich behaupte, der Gesetzgeber habe aus diesen Gründen dieses Gesetz gegeben, sondern auch früher haben die Richter, als Lysithides Aehnliches, wie ich jetzt, vorgetragen hatte, über dieses Gesetz [redacted]lbe geurtheilt. Auf solche Art können wir den Begri[redacted]esetzlichen vielfach nachweisen. Auf welche Art das gut[redacted]cher ist, haben

wir oben bestimmt. Auch in die Reden der so eben erwähnten Begriffe des Gerechten und Gesetzlichen darf man, wenn es angeht, Beweise aus dem Zuträglichen vorbringen; und überhaupt müssen wir Dieses gerade so, wie jene, auf mannigfaltige Art hervorheben. Das dem Zuträglichen Aehnliche ist so: wie es nemlich im Kriege förderlich ist, die Muthigsten voranzustellen, so nützt es in Staatseinrichtungen, daß die Klügsten und Gerechtesten der unkundigen Menge vorstehen; oder: wie es gesunden Menschen zuträglich ist, sich vor Krankheiten in Acht zu nehmen, eben so nützlich ist es einträchtigen Staaten, Vorsorge zu treffen, daß sie nicht in Aufruhr gerathen. Aus dem Entgegengesetzten wird das Zuträgliche klar: wenn es nemlich nützt, die gutgesinnten Bürger zu ehren, so mag es eben so zuträglich seyn, die schlechten zu strafen. Oder: wenn ihr nemlich glaubt, es sey nachtheilig, daß wir allein gegen die Thebaner Krieg führen, so muß es vortheilhaft seyn, daß wir die Lacedämonier zu unsern Bundesgenossen wählen, und dann erst die Thebaner bekriegen. Auf solche Art wird das Zuträgliche aus dem Gegentheile klar. Aus dem Urtheile berühmter Männer aber muß man es so darstellen: die Lacedämonier hatten die Athener im Kampfe besiegt, und es ihrem eigenen Vortheile gemäß gehalten, deren Stadt nicht zu vernichten; wiederum hielten es die Athener zu einer Zeit; wo es bei ihnen stand, Sparta zu verwüsten, für vortheilhaft, die Lacedämonier zu erhalten. Durch solche Behandlung wird es uns nicht an Stoff, über das Gerechte, Gesetzliche, Zuträgliche zu reden, fehlen; die übrigen Begriffe, das Schöne, *Angenehme*, Leichte, Mögliche und Nothwendige muß man

auf ähnliche Art, wie diese, behandeln; und so können wir darüber zur Genüge sprechen.

3. Wir wollen nun ferner bestimmen, wie viel, von welcher Art und was es ist, worüber wir uns im Rathe und in Volksversammlungen zu berathen haben. Denn wissen wir dieses Alles genau, so werden die Gegenstände, die jedesmal zur Berathung kommen, uns von selbst, was darüber besonders zu sagen ist, an die Hand geben; allgemeine Reflexionen aber werden wir, da wir lange voraus schon Kenntniß und Einsicht davon besitzen, bei jedem einzelnen Falle leicht vorbringen können: darum müssen wir Das herausheben, worüber Alle gemeinsam sich berathen. Im Ganzen nun sind es sieben Punkte, worüber wir vor dem Volke oder im Rathe zu reden haben: über religiöse Gegenstände, über Gesetze, über innere Staatseinrichtung, über Verträge und Verbindungen mit auswärtigen Staaten, über Krieg und Frieden, über Staatseinkünfte. Dieses sind die Gegenstände, die im Rathe und in der Volksversammlung vorgetragen werden; wir wollen jeden einzeln untersuchen und sehen, auf welche Art man darüber sprechen kann. Das Religiöse ist von drei Seiten zu betrachten: denn entweder werden wir sagen, daß man die bestehenden Gebräuche in ihrem alten Zustande erhalten, oder daß man sie noch mehr erheben, oder daß man sie vermindern müsse. Haben wir davon zu reden, daß man das Bestehende erhalten müsse, so wird sich uns Stoff zu sprechen dar[illegible] wir vom Begriffe des Rechtes ausgehen und sa[illegible] bei allen Völkern als Unrecht gelte, die Sitten [illegible] übertreten; daß alle Orakel den [illegible]

Opfer nach alter überlieferter Sitte zu halten; daß die Sorge für das Göttliche sich bei jenen zumeist erhalten müsse, welche zuerst unter allen Städte gegründet und den Göttern Tempel errichtet haben. Von Seiten des Nutzens können wir sagen, daß zu gemeinsamen Geldbeiträgen es einzelnen Bürgern oder auch dem gesammten Staate vortheilhaft seyn wird, wenn die Opfer nach alter Sitte gehalten werden; daß es den Bürgern zuträglich ist, um mehr Vertrauen und Muth in ihnen zu erregen: denn wenn Schwerbewaffnete, Reiter, Leichtbewaffnete die Prozessionen begleiten, so können sie daran Geschmack finden und muthiger werden. Durch das Schöne können wir ermuntern, wenn diese Feste einen glänzenden Anblick gewähren; durch das Angenehme, wenn die Opfer, die man den Göttern darbringt, einen bunten und mannigfachen Anblick darbieten; durch das Mögliche, wenn weder zu großer, noch zu geringer Aufwand gemacht wird. Wenn man also den bestehenden Einrichtungen das Wort spricht, so muß man auf diese Art das Genannte und dem Aehnliches durchführen, und nach Kräften belehren. Wenn wir aber den Rath ertheilen, den Gottesdienst zu erweitern und ihm mehr Glanz zu geben, so werden wir passende Gründe haben, die bisherige Ordnung zu ändern, indem wir sagen, dem Bestehenden Neues hinzuzufügen sey nicht das Vorhandene aufheben, sondern es noch mehr erheben; daß daher billigerweise auch die Götter wohlgesinnter sich gegen Die zeigen werden, welche sie mehr ehren; ferner, daß auch unsere Vorfahren nicht immer den Gottesdienst ganz gleich gehalten, sondern mit besonderer Rücksicht auf [illegible]kliche Zeiten und günstige Umstände die Pflege und

Sorgfalt für die Götter, sowohl im Einzelnen, als im Ganzen gesetzlich bestimmt haben; ferner daß wir dasselbe Verfahren in allem Uebrigen, sowohl im Staate, als in einzelnen Familien beachten. Ueberdieß muß man auch angeben, wenn durch solche Anordnung dem Staate Vortheil, Glanz, Vergnügen zu Theil wird, und Dieß so, wie bei dem Obigen, durchführen. Wenn wir aber die religiösen Gebräuche einschränken wollen, so müssen wir zuerst von den schlimmen Zeitumständen sprechen, um wie viel schlechter die Bürger jetzt, als vordem stehen; ferner daß man nicht denken könne, die Götter hätten ihre Freude an der Kostbarkeit des Geopferten, wohl aber an der frommen Gesinnung der Opfernden; dann daß Götter und Menschen Die für sehr unverständig halten, die Etwas thun, was ihre Kräfte übersteigt; ferner daß öffentliche Ausgaben nicht von dem Willen der Menschen, sondern von der glücklichen oder unglücklichen Lage, in der man sich befindet, abhängen. Dieses und Aehnliches werden wir vorzubringen haben, wenn die Rede von Opfern ist. Damit wir aber auch die vorzüglichste Art von religiösen Opfern anzuführen und in Vorschlag zu bringen wissen, wollen wir diese bezeichnen. Das beste Opfer nemlich ist, das von religiösem Sinne gegen die Götter zeugt, im Aufwande mäßig, in öffentlicher Darstellung glänzend und zum Kriege nützlich ist. Religiöser Sinn wird sich zeigen, wenn das alte Herk[illegible] abgeschafft wird; mäßig im Aufwande ist es, wen[illegible] was dazu beigetragen worden, aufgewendet w[illegible] Darstellung glänzend, wenn Gold und dergleichen [illegible]s noch gebra[illegible]en kann, nicht gespart [illegible] Kriege [illegible]

Reiter und Schwerbewaffnete in voller Rüstung die Prozession begleiten. Darnach nun werden wir, was den Göttern gebührt, aufs Schönste anordnen; das Obige aber wird uns jede mögliche Art an die Hand geben, über die Besorgung jedes einzelnen Opfers öffentlich zu sprechen. Auf eine ähnliche Art wollen wir uns aber die Gesetze und die innere Staatseinrichtung erklären. Gesetze sind, kurz definirt, allgemeine Bestimmungen des Staates, welche schriftlich anzeigen und befehlen, wie man Jedes thun müsse. In democratischen Staaten muß die Gesetzgebung die vielen kleinen Aemter durch das Loos vertheilen (denn Dieß entfernt die Veranlassung zu einem Aufstande); die größten und wichtigsten Aemter aber müssen durch Wahl, durch Ausstrecken der Hände von dem Volke vergeben werden. Dadurch hat das Volk die Vollmacht, die Ehrenstellen zu geben, wem es will, und wird Die, welche sie erhalten, nicht beneiden; andererseits werden Letztere mehr angesehen, auch mehr sich tüchtig zu beweisen streben, weil sie wissen, daß, bei ihren Mitbürgern in gutem Rufe zu stehen, ihnen selbst Vortheil gewährt. Dieß ist in einem democratischen Staate rücksichtlich der Wahl der Aemter zu beachten. Die übrige Einrichtung im Einzelnen durchzugehen, würde zu weit führen. Nur Das sey im Allgemeinen noch bemerkt, daß die Gesetze das Volk abhalten, den Vermöglichen nachzustellen, den Reichen aber von freien Stücken Wetteifer erregen, die Staatslasten zu tragen. Dieß kann geschehen, wenn ihnen für Das, was sie zum gemeinen Besten gethan, gesetzlich Ehren und Auszeichnungen bestimmt sind; von den Armen aber Die, welche sich dem Landbau oder dem Seewesen

widmen, mehr geachtet werden, als Die, welche auf dem Markte herumlaufen, damit die Reichen von selbst gerne dem Staate ein Opfer bringen, das gemeine Volk dagegen lieber arbeite, als durch schlechte Mittel sich fortzubringen suche. Ferner müssen strenge Gesetze bestehen, Grund und Boden nicht öffentlich vertheilen zu dürfen, oder das Vermögen der Gestorbenen dem Volke zuzuwenden, und daß die Uebertreter empfindlich gestraft werden. Für die im Kriege Gebliebenen muß ein öffentlicher Platz zur Begräbnißstätte in einer schönen Gegend vor der Stadt angewiesen seyn, und ihre Kinder, bis sie mündig sind, auf Staatskosten erzogen werden.

So muß die Gesetzgebung in einem democratischen Staate beschaffen seyn; in Oligarchien aber müssen die Gesetze Allen, die zur Staatsverwaltung berechtigt sind, gleichen Antheil geben, die meisten Stellen durch das Loos, die höchsten durch geheime Abstimmung mittelst Eides und größter Genauigkeit bestimmen. In der Oligarchie müssen die größten Strafen für Jene seyn, die es wagen, Bürger übermüthig zu behandeln; denn das Volk nimmt es nicht so übel, von allen Verwaltungsstellen entfernt zu seyn, als es unwillig wird, wenn man frevelnd mit ihm verfährt. Alle Streitigkeiten der Bürger müssen sogleich geschlichtet werden, und dürfen keine Wurzel fassen; eben so wenig darf man das Volk aus dem Lande in die Stadt bringen: denn durch solche Zusammenkünfte rottet sich die Menge zusammen, und stürzt die Oligarchie. Ueberhaupt müssen die Gesetze in Democratien die Menge abhalten, dem Ver[illegible] Reichen nachzustellen, in Oligarchien aber die [illegible]er Staatsverwaltung von allem Frevel gegen [illegible]

und Intriguen gegen die Bürger ferne halten. Was nun Gesetze und Staatseinrichtungen bezwecken müssen, kann man aus Dem einsehen; will man aber ein Gesetz vertheidigen, so muß man zeigen, daß es alle Bürger gleichstelle, mit dem übrigen Gesetze in keinem Widerspruche stehe, dem Staate zur Eintracht nützlich sey, und kann man Dieß nicht, daß es beitrage, die Bürger tüchtig zu machen, oder die Einkünfte oder den Ruhm des Staates oder dessen Macht oder sonst Etwas der Art zu heben. Will man einem Gesetzesantrage entgegensprechen, so beachte man, ob dieser vielleicht nicht Alle gleichstellt, und ob er mit den bestehenden Gesetzen nicht übereinstimmt, sondern im Widerspruche ist; ferner ob er zu nichts von dem Angegebenen nützlich, sondern vielleicht schädlich ist.

Ueber Gesetze und Staatseinrichtung können wir aus Diesem Bestimmungen treffen und reden. Ueber Bundesgenossen und Verträge mit andern Staaten wollen wir jetzt sprechen. Verträge und Anordnungen müssen nothwendig nach wechselseitigen gemeinsamen Bestimmungen stattfinden; nach Bundesgenossen aber muß man sich dann umsehen, wenn man allein zu schwach ist, oder wenn ein Krieg bevorsteht, oder wenn man befürchten muß, daß im Kriege Einige abfallen werden. Dieß und manches Andere ist die Ursache, warum man Bundesgenossen sucht. Will man nun einem solchen Bündnisse, das geschlossen wird, das Wort reden, so muß man den Augenblick als günstig hervorheben und zeigen, daß Die, welche das Bündniß eingehen, gerecht seyen und schon früher dem Staate Gutes erwiesen haben, daß sie große Macht besitzen und in der Nähe wohnen; kannst du Dieß

nicht, so führe an, was möglich ist. Willst du ein solches Bündniß verhindern, so zeige, daß es nicht nothwendig sey; daß sie nicht Freunde des Rechtes seyen; daß sie früher dem Staate Nachtheil gebracht haben, oder kann man Dieß nicht, daß sie zu ferne wohnen und nicht im Stande sind, im jetzigen Augenblicke uns zu Hülfe zu kommen.

Aus Diesem und Aehnlichem werden wir für und gegen die Bündnisse sprechen können; eben so wollen wir die wichtigsten Gedanken über Krieg und Frieden hervorheben. Vorwände, den Krieg gegen Einige zu beginnen, sind: man muß, da man früher beleidigt worden, und jetzt der günstige Augenblick gekommen, die Beleidigung rächen; oder man muß jetzt, da man Unrecht erlitten hat, für sich oder für seine Verwandten, oder für Wohlthäter den Krieg führen, oder beleidigten Bundesgenossen zu Hülfe eilen, oder des Vortheils des Staates wegen, oder des Ruhmes, der Einkünfte, der Macht wegen, oder irgend Etwas der Art. Wenn wir also zum Kriege auffordern, so müssen wir solche Vorwände möglich viel anführen, und dann zeigen, daß fast Alles, was auf den Sieg deutet, auf unserer Seite zu finden ist. Der Sieg aber wird erlangt durch das Wohlwollen der Götter, was man Glück nennt, oder durch die Menge und Stärke der Truppen, oder durch reichliche Geldmittel, oder durch die Klugheit des Feldherrn, oder durch die Tüchtigkeit der Bundesgenossen, oder durch die günstige Localität. Von Dem und von Aehnlichem nehmen wir Das, was unsern Umständen angemessen ist, und zeigen, wenn wir zum Kriege auffordern, daß wir den Sieg zu erwarten haben, indem wir Alles, was der Feind hat, als gering anschla[illegible]

das Unsrige aber gar sehr hervorheben. Wollen wir aber vom Kriege abrathen, so müssen wir durch Gründe darthun, daß entweder gar keine Veranlassung dazu vorhanden sey, oder nur geringe und unbedeutende Differenzen stattfinden; ferner, daß Krieg zu führen keinen Vortheil bringt, indem man alle Unglücksfälle, die den Menschen dabei treffen, auseinandersetzt; endlich, daß die Aussicht auf den Sieg weit mehr bei den Feinden, als bei uns sey: worin diese besteht, haben wir so eben aufgezählt. So müssen wir einen Krieg, der hereinzubrechen droht, abwenden. Hat aber dieser bereits begonnen, und wir wollen ihn zu Ende bringen, so müssen wir, wenn die sich Berathenden darin das Uebergewicht haben, gerade Dieses hervorheben: verständige Menschen müßten nicht warten, bis sie ganz gestürzt wären, sondern im Augenblicke, wo sie Vortheil haben, Frieden schließen; ferner, es liege in der Natur des Krieges, selbst Die, welche in ihm glücklich sind, zu Grunde zu richten; der Friede aber rette die schwächere Partei, und gewähre der stärkern, Das zu erreichen, weßwegen sie den Krieg geführt hätte: dabei hat man die vielen und unerwarteten Ereignisse und Wechselfälle des Krieges nachzuweisen. Die, welche im Kampfe das Uebergewicht haben, muß man damit zum Frieden aufmuntern; die aber darin unterliegen, durch die Ereignisse selbst, und daß sie, durch das Unglück belehrt, nicht weiter ihren Feinden, von denen sie Unrecht erlitten hätten, zürnen sollen; so wie durch die Gefahr, die daraus entstanden, daß sie den Frieden nicht geschlossen hätten: besser sey es, der stärkern Partei einen Theil von seinen Besitzungen zu überlassen, als völlig im Kriege besiegt, sich und das Seinige

zu Grunde zu richten. Ueberhaupt muß man wissen, daß alle Menschen dann gegen einander zu kriegen aufhören, wenn sie glauben, daß die Gegner sich zu Recht und Billigkeit verstehen, oder wenn sie mit ihren Bundesgenossen in Zwiespalt gerathen, oder durch den Krieg schon empfindlich leiden, oder ihre Gegner fürchten, oder unter sich selbst in Aufruhr sind; so daß, wenn man von allem Dem und dem Aehnlichem Das aufzählt, was dem gegebenen Falle am entsprechendsten ist, es an Stoff, über Krieg und Frieden zu reden, nicht fehlen kann.

Noch haben wir über die Staatseinkünfte zu sprechen. Hier muß man zunächst darauf sehen, ob nicht irgend ein Eigenthum des Staates unbeachtet ist, und weder Etwas einträgt, noch auch den Göttern geweiht ist, z. B. Staatsländereien, durch deren Verkauf oder Verpachtung an Privaten der Ertrag dem Oeffentlichen zufließt. Dieß ist nemlich die gewöhnlichste Quelle. Findet sich so Etwas nicht, so ist nothwendig, die Besteurung nach dem Census anzuordnen, oder zu bestimmen, daß die Armen persönliche Dienste in gefahrvollen Augenblicken leisten müssen, die Reichen Geld, die Handwerker Waffen geben. Ueberhaupt müssen wir, wenn wir von Staatseinkünften sprechen, bemerken, daß ihre Vertheilung an Alle gleich, daß sie auf lange Zeit anhaltend und von Bedeutung seyen, bei den Feinden aber das Entgegengesetzte stattfinde. Die Gegenstände, worüber wir öffentlich zu sprechen haben, und deren Theile, wodurch wir im Stande sind, Reden zu halten, wir mögen anrathen oder abrathen, kennen wir aus dem Gesagten, und wollen jetzt

sofort die lobende und tadelnde Art der Redekunst auseinandersetzen.

4. Im Allgemeinen ist die lobende Art das Hervorheben von rühmlichen Vorhaben, Reden und Handlungen, und daß man Jemanden auch Das zuschreibt, was ihm nicht zukommt; die tadelnde dessen Gegentheil, daß man das Rühmliche heruntersetzt, das Unrühmliche aber emporhebt. Lobenswerth ist Alles, was gerecht, gesetzlich, zuträglich, schön, angenehm, leicht ausführbar ist; welcher Art Dieß ist, und wie wir vielfach darüber reden können, ist oben nachgewiesen. Der Redner, welcher loben will, muß demnach zeigen, daß dieser Person oder ihren Thaten etwas von Dem zukomme, sey es, daß sie es selbst, unmittelbar, gethan habe, oder daß es mittelbar durch sie herbeigeführt worden sey, indem es daraus erfolgte, und sich selbst ergab, oder deßwegen geschah, oder ohne sie nicht zur Vollendung kam; ebenso muß der Tadelnde beweisen, der getadelte Gegenstand habe von allem Dem das Gegentheil. Erfolg ist z. B. der Sieg, welcher der Liebe zur Anstrengung des Körpers folgt; oder Kränklichkeit, wenn man jede Anstrengung scheut; tiefere Einsicht, aus dem Studium der Philosophie; Mangel an nöthigen Bedürfnissen, aus gänzlicher Sorglosigkeit. Das deßwegen oder der Zweck ist: um von den Bürgern bekränzt zu werden, übernimmt man viele Anstrengungen und Gefahren; oder um den Geliebten sich willfährig zu bezeugen, achtet man alle Andern nicht. Daß Etwas nicht ohne Dieses ist, ist die Art: z. B. es ist kein Seesieg ohne Seeleute, keine Betrunkenheit ohne Trinken. Untersucht man nun derlei, wie erwähnt ist, so wird man vielfach loben und

tadeln können. Erheben und erniedrigen aber kann man überhaupt, wenn man Alles der Art so durchgeht, und zuerst zeigt, von dieser Person sey viel Gutes oder Schlechtes berichtet worden. Dieß ist eine Art des Hervorhebens; eine zweite ist, daß man ein bereits gefälltes Urtheil anführt, ein gutes, wenn man lobt, ein schlimmes, wenn man tadelt; dann erwähne Das, was du zu sagen hast, und führe von dem Deinigen das Größte, von dem Andern das Geringste an, und Das, was du sagst, wird sich groß ausnehmen. Eine dritte Art ist, daß du Dem, was du sagst, das Kleinste von Dem, was in dieselbe Kategorie fällt, vergleichend gegenüberstellst; denn auch so wird Das, was du sagst, größer erscheinen, ungefähr wie kleine Personen, wenn man sie gegen noch kleinere stellt, weit größer scheinen, als sie wirklich sind. Man kann auch auf folgende Art eine Sache hervorheben: wenn Dieses für ein großes Gut gehalten wird, so wird das Entgegengesetzte davon, wenn man Dieß hervorhebt, als ein großes Uebel erscheinen; und wieder, wenn Etwas als ein großes Uebel betrachtet wird, so wird das Entgegengesetzte davon sich als ein großes Gut zeigen. Auch so kann man das Gute oder Schlechte vergrößern, wenn man zeigt, es sey absichtlich und in vollem Bewußtseyn geschehen; Der, welcher Dieses gethan, habe es seit langer Zeit darauf abgesehen, er habe dazu allerlei unternommen, viele Zeit darauf verwendet, kein Anderer habe Dieses gesagt, oder er habe es in Verbindung mit Solchen gethan, mit welchen kein Anderer, oder nach Solchen, nach welchen sonst Niemand; er habe es freiwillig, mit Vorbedacht aus

geführt; wenn wir Alle ihm gleich handeln würden, könnten wir glücklich oder unglücklich seyn. Auch Gleichnisse muß man anführen, eines zu dem andern construiren, und durch solches Aufbauen Das, was man will, recht hervorheben. Z. B. wer aber für seine Freunde sorgt, von dem läßt sich erwarten, daß er auch seine Eltern ehre; wer aber seine Eltern ehrt, der wird auch seinem Vaterlande Gutes erzeigen wollen. Ueberhaupt wird die Sache groß erscheinen, wenn man einen als die Veranlassung von vielem Glück oder Unglück darstellt; ebenso muß man sehen, wie sich eine Sache ausnimmt, wenn man sie in ihre Theile zerlegt und sie im Ganzen benennt: was von beiden dann größer erscheint, das muß hervorgehoben werden. So können wir Alles qualitativ und quantitativ erheben: erniedrigen aber werden wir in der Rede Gutes und Schlechtes, wenn wir das entgegengesetzte Verfahren von Dem beachten, was wir so eben bei der Amplification bemerkt haben; ganz besonders, wenn wir zeigen, daß Nichts bewirkt worden, oder, wenn je Etwas, doch sehr Weniges und Unbedeutendes. Wie wir nun in Lob und Tadel ganz nach Wunsch erheben und erniedrigen sollen, wissen wir aus Diesem. Nützlich ist diese Lehre von der Amplification auch zu den andern Arten; aber die meiste Anwendung davon findet bei Lob und Tadel statt; und darüber belehrt das Vorausgehende.

5. Auf eine ähnliche Art wollen wir die anklagende und vertheidigende Art, die in Gerichtssachen stattfindet, ihre Bestandtheile und Anwendung darstellen. Anklage ist, allgemein definirt, die öffentliche Angabe von Fehltritten und ungerechten Handlungen; Vertheidigung, die Widerlegung

von Fehltritten und ungerechten Handlungen, wegen welcher man einen anklagt oder im Verdachte hat. Da beides Arten einer und derselben Gattung sind und sich gleichstehen, so muß der Kläger, wenn die Klage wegen schlechter That geschieht, zeigen, daß die Handlungen der Gegner ungerecht, gesetzwidrig, der Mehrzahl der Bürger nachtheilig sind; wenn wegen Thorheit, daß sie dem Thäter selbst nachtheilig, schimpflich, unangenehm und unausführbar sind. Diese und derlei Angriffe muß man gegen Böse und Thörichte vorbringen. Auch Das hat der Kläger zu beachten, bei welchen ungerechten Handlungen die Gesetze, und bei welchen die Richter die Strafen bestimmen. Bestimmen die Gesetze die Strafe, so ist nur der Beweis zu liefern, daß die That geschehen; schützen die Richter die Klage, dann muß man die ungerechten Handlungen und Fehler des Gegners besonders hervorheben, und vorzüglich zeigen, daß er freiwillig und nicht mit gewöhnlicher Vorsicht, sondern mit der größten Vorbereitung die schlechte That begangen habe. Kannst du Das nicht, und du glaubst, der Gegner werde den Beweis führen, er habe nur einigermaßen einen kleinen Fehler begangen, oder er habe es gut gemeint, und sey in der Ausführung nur unglücklich gewesen, so mußt du ihm die Möglichkeit, Nachsicht zu erlangen, durch die Bemerkung entziehen, nicht, wenn die That geschehen sey, dürfe man vorwenden, man habe gefehlt, sondern vor dem Handeln müsse man sich vorsichtig benehmen: ferner wenn Jener auch nur gefehlt habe oder unglücklich gewesen sey, so müsse man ihn doch ebendeßwegen mehr strafen, als Den, der von

jeder solchen Schuld frei sey; überdies wollte der Gesetzgeber, daß auch Die, welche nur geringere Fehltritte begehen, nicht unbeachtet bleiben, sondern, damit Andere sich ein Beispiel nehmen, vor Gericht gerufen werden sollen. Ebenso führe an, wenn die Richter eine solche Vertheidigung anhören wollen, so würden sich bald Leute genug finden, die Unrecht zu thun beabsichtigen: denn gelingt ihnen ihr Vorhaben, so werden sie ihre Wünsche erreichen; gelingt es nicht, so werden sie unter dem Vorwande, es sey ihnen ein Unglück zugestoßen, der Strafe entgehen. Durch solche Gründe muß der Kläger die Möglichkeit von Verzeihung entfernen, und durch vielfache Amplification zeigen, daß die Thaten der Gegner Ursache vieler Uebel gewesen. Dieß sind die Theile der Klage. Die Vertheidigung aber ist dreifach. Entweder muß der Vertheidiger zeigen, daß der Beklagte nichts von Dem, wessen er beschuldigt wird, gethan hat; oder muß er Das zugeben, so soll er zu beweisen versuchen, daß seine That gerecht, gesetzlich, schön und dem Staate zuträglich sey: kann er auch Das nicht, so muß er seinem Clienten Verzeihung zu erwerben streben, indem er die Schuld auf einen Irrthum oder auf ein unglückliches Ereigniß zurückführt, und lehrt, daß der daraus entstandene Nachtheil ohne alle Bedeutung sey. Ungerechtigkeit, Versehen und Unglück ist so zu bestimmen: absichtlich Jemanden Böses zu thun, ist als Ungerechtigkeit anzunehmen; und dabei ist anzuführen, daß man Dieß auf das strengste bestrafen müsse; wenn man aber, ohne es zu wissen, Jemanden Schaden zufügt, so ist *Dieß für ein Versehen zu halten*; und wird man nicht durch *sich selbst, sondern durch* Andere, oder durch einen Zufall

gehindert, seine guten Absichten zu erreichen, so betrachte es als Unglück, und sage, unrecht zu thun sey boshaften Menschen eigen; sich aber zu irren und in seinen Unternehmungen unglücklich zu seyn, sey nichts Besonderes, sondern etwas Allgemeines, und könne den Richtern eben so gut, wie allen Andern begegnen. Mußt du aber eine solche Schuld eingestehen, so verlange dafür Nachsicht, indem du zeigst, irren und unglücklich seyn in einer Unternehmung könne jedem Zuhörer zustoßen. Der Vertheidiger muß genau sehen, welchen ungerechten Handlungen die Gesetze die Strafen bestimmen, und welchen die Richter sie zuerkennen. Bestimmt das Gesetz die Strafe, so muß er zeigen, daß Jener die That überhaupt nicht gethan, oder daß er Gerechtes und Gesetzliches gethan habe; bestimmen aber die Richter die Strafe, so darf man die That keineswegs leugnen, sondern man muß zeigen, daß der Gegner nur geringen Nachtheil davon gehabt, und daß der Thäter nur wider Willen sie gethan habe. Aus Diesem und Aehnlichem werden wir bei Klage und Vertheidigung sprechen können; es bleibt uns noch die untersuchende Art übrig.

6. Im Allgemeinen ist Untersuchung die Darstellung von Absichten, Reden oder Handlungen, die entweder mit einander, oder mit dem übrigen Leben im Widerspruche stehen; der Untersuchende muß also sehen, ob vielleicht die Rede, welche er untersucht, oder die Handlungen Dessen, über den er untersucht, oder die Absichten sich widersprechen. Das Verfahren ist folgendes: man beachte die Vergangenheit, ob er vielleicht Jemandes Freund geworden, sich mit ihm verfeindet, und endlich wieder die alte Freundschaft [illegible]

habe, oder ob er sonst Etwas, welches man von schlechter Seite vorstellen könnte, gethan habe, oder ob er, wenn der Augenblick und die Gelegenheit sich darböte, Etwas thun würde, was seinem frühern Benehmen entgegen wäre. Eben so beachte die Gegenwart, ob er vielleicht jetzt in seiner Rede Etwas spricht, was mit den frühern Reden nicht übereinstimmt, oder bei günstiger Gelegenheit Etwas sagen würde, was den jetzigen oder frühern Reden entgegen wäre. Gleicherweise merke, ob er vielleicht Etwas beabsichtigte, was seinen frühern Absichten entgegen war, oder ob er, wenn ein günstiger Augenblick einträte, so Etwas beabsichtigen würde. Auf gleiche Art muß man auch in den andern rühmlichen Bestrebungen alle Widersprüche, die sich im Leben Dessen, über den man untersucht, vorfinden, zusammenstellen: verfährt man so, dann wird man keinen Punkt der Untersuchung übergehen. Jede dieser nun ausgeschiedenen Arten muß man bald für sich allein, wenn es passend ist, bald in Verbindung mit den andern, indem man ihre Wirkungen vereinigt, anwenden: denn sie sind zwar unter sich sehr verschieden, verbinden sich aber in der Anwendung wechselseitig. Es ist, wie bei den Menschen: auch diese sind an Gestalt und an Empfindung einander theils ähnlich, theils unähnlich. Nachdem wir nun die Arten einzeln ausgeschieden haben, bleibt uns die Aufzählung, was sie gemeinschaftlich bedürfen, und die Auseinandersetzung, wie man Dieß anwenden müsse, übrig.

7. Erstens: das Gerechte, Gesetzliche, Zuträgliche, *Schöne, Angenehme, und was*, wie oben angegeben, damit *verbunden ist, ist allen Arten* gemeinsam; doch gebraucht die

anrathende und abrathende Rede sie mehr, als jede andere. Zweitens: das Hervorheben und Erniedrigen ist nothwendig zu allen brauchbar, doch der eigentliche Sitz davon in Lob und Tadel. Drittens die Beweisgründe, die man natürlich zu allen Reden gebraucht, doch vorzüglich zur Klage und Vertheidigung; denn hier finden die Gegenreden am meisten statt. Ueberdies das Vorauswegnehmen, die Bitten, Wiederholungen, die feinen Reden, der Rede großen Umfang, ihr das richtige Maß oder besondere Kürze zu geben, Darstellung, Dieß und dem Aehnliches ist für alle Arten zu brauchen. Ueber das Gerechte, Gesetzliche und dergleichen habe ich schon oben gesprochen, und dessen Anwendung nachgewiesen; ebenso ist über das Hervorheben und Erniedrigen das Nöthige erwähnt worden.

8. Wir wollen nun das Uebrige darstellen, und zuerst mit den Beglaubigungen beginnen (πίστεις, Beweisgründe). Deren gibt es zwei Arten: die einen entstehen unmittelbar aus den Reden, Handlungen und Personen (ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων καὶ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἀνθρώπων); andere stehen nur in äußerer, mittelbarer Verbindung mit den Reden und Handlungen (ἐπίθετοι τοῖς λεγομένοις καὶ τοῖς πραττομένοις). Das Glaubliche, die Beispiele, Merkmale, Enthymeme, Sentenzen, Zeichen, Ueberführungen sind Beglaubigungen unmittelbar aus den Reden, Handlungen und Personen; äußere mittelbare: die Meinung des Sprechenden, Zeugnisse, Folter, Eidschwur. Von allen diesen müssen wir wissen, was Jedes ist, woher wir darüber sprechen können, und wie sie sich von einander unterscheiden. Das Glaubliche (εἰκὸς) ist, wovon so wie es ausgesprochen ist, die Zuhörer sogleich Beispiele

in Gedanken haben. Wenn also Jemand sagte, er wünsche daß das Vaterland groß sey, daß Glück seine Freunde, Unglück seine Feinde treffe, so wird Dieß glaublich scheinen; denn jeder Zuhörer trägt in sich das Bewußtseyn, daß er davon und von Aehnlichem gleichfalls solche Wünsche habe; weßhalb wir stets in unsern Reden darauf sehen müssen, ob von der Sache, worüber wir sprechen, die Zuhörer Kenntniß haben, und wir in ihrem Sinne reden; denn dann ist es wahrscheinlich, daß sie Dem hauptsächlich Glauben schenken. Dieß ist der Charakter des Glaublichen, von dem wir drei Arten unterscheiden. Die eine ist, daß wir bei Klage und Vertheidigung die Gefühle, die der Natur gemäß den Menschen inwohnen, in die Rede aufnehmen, z. B. wenn Jemand einen verachtet, fürchtet, dieselbe Sache schon öfter gethan hat, Freude oder Leid empfindet, Sehnsucht nach Etwas hat oder diese befriedigt hat, oder wenn Jemand irgend ein anderes Gefühl geistig oder körperlich, oder mit irgend einem Sinne, mit dem auch wir mitfühlen, hat; denn diese Gefühle sind der gesammten menschlichen Natur eigen, und darum den Zuhörern bekannt. Dieß ist Das, was der Natur gemäß bei den Menschen zu entstehen pflegt, und was wir in den Reden zugleich mit darstellen müssen. Eine andere Art des Glaublichen ist Gewohnheit, was wir aus Angewöhnung thun; eine dritte die Gewinnsucht: denn deßwegen haben wir uns schon oft Etwas vorgenommen, was gegen unsere Natur und Gewohnheit ist. Nach dieser Bestimmung muß man in der anrathenden und abrathenden Rede zeigen, daß *die Sache, für welche* oder gegen welche wir sprechen, gerade so sey, *wie wir sagen*, und können wir Dieß nicht, daß

Das, was unserer Sache ähnlich sey, entweder durchaus oder größtentheils so sey, wie wir es darstellen. So hat man bei Sachen das Glaubliche anzuwenden; bei Personen zeige in der Klage, wenn du kannst, daß der Beklagte dieselbe That schon früher öfter begangen habe, und kannst du Das nicht, daß er dem Aehnliches verbrochen habe. Ferner suche zu zeigen, daß er Vortheil davon hatte, Dieß zu thun. Denn die Meisten glauben, weil sie selbst den Nutzen höher, als alles Andere, schätzen, auch die Andern thun Alles eines Vortheils wegen. Kann man nun vom Gegner selbst das Glaubliche nehmen, so stelle man es so zusammen; ist Dieß aber nicht möglich, so führe man von dem Aehnlichen Das an, was gewöhnlich zu geschehen pflegt. Z. B. wenn der Beklagte ein junger Mann ist, so sage von ihm Solches, was Leute dieses Alters gewöhnlich zu thun pflegen; denn der Thunlichkeit wegen wird man glauben, was du gegen Diesen vorbringst. Ferner zeige, daß seine Gefährten gerade so sind, wie er nach deiner Schilderung ist; denn weil er mit Jenen viel Umgang hat, so wird man glauben, daß er auch Dasselbe treibe, was seine Freunde. Der Kläger muß also das Glaubliche so anwenden: der Vertheidiger dagegen hat vorzüglich zu zeigen, daß weder der Beklagte, noch irgend einer seiner Freunde sich Etwas von Dem, dessen er beschuldigt wird, oder auch ein dem Aehnliches habe zu Schulden kommen lassen. Ferner zeige, daß er durch diese That auch gar keinen Vortheil hatte. Ist es aber anerkannt, daß du Dasselbe schon früher einmal begangen hast, dann lege die Schuld dem jugendlichen Alter bei und suche irgend einen Vorwand auf, durch den es glaublich

wird, daß du früher den Fehler begangen hast. Dann sage, daß du weder damals durch jene That einen Vortheil hattest, noch sie dir jetzt, wenn du sie auch gethan hättest, Nutzen gebracht hätte. Hast du aber nichts dergleichen gethan, sondern nur einige deiner Freunde, dann mußt du anführen, daß es ungerecht wäre, wegen jener verläumdet zu werden, und zeigen, daß Andere deiner Bekannten ganz geordnete Leute sind; so wirst du gegen die Anschuldigung großen Zweifel erregen. Bemerkt man, daß Einige von Denen, die dir gleichstehen, Dasselbe gethan haben, so sage, es sey doch ungereimt, weil Andere wirklich Etwas verbrochen haben, Dieß als einen Beweis gelten zu lassen, auch du hättest Etwas von Dem, wessen man dich beschuldigt, begangen. Wenn du also die angeschuldigte That geradezu leugnest, so mußt du dich aus dem Glaublichen auf diese Art vertheidigen; denn dadurch wirst du der Klage allen Glauben nehmen. Mußt du sie aber zugestehen, so suche deine Thaten den Sitten und Charakteren der Menge anzupassen, z. B.: die Meisten oder Alle thäten Dieß oder Aehnliches, was du gethan hast. Ist dir aber auch diese Möglichkeit benommen, dann nimm deine Zuflucht zum Unglück, und lege die Schuld den Unglücksfällen und Irrthümern bei, und suche dadurch Nachsicht zu erlangen, indem du die allgemein menschlichen Leidenschaften, die oft unsere bessere Kraft verdrängen, wie Liebe, Zorn, Trunkenheit, Ehrgeiz und dergleichen zu Hülfe rufst. Beobachten wir dieses Verfahren, so werden wir das Glaubliche auf ganz kunstgemäße Art darstellen.

9. *Beispiele* (παραδείγματα) sind ähnlich geschehene *Thaten im Gegensatze* mit den von uns angeführten; sie

sind dann anzuführen, wenn du deine Rede, falls das Glaubliche ihr keine Ueberzeugung verschafft hat, noch mehr Klarheit geben willst, damit, wenn sie hören, daß eine andere That, ähnlich der von dir angeführten, gerade so, wie du sagst, geschehen sey, sie von deinen Worten mehr überzeugt werden. Es gibt aber zwei Arten von Beispielen: die eine der Erwartung gemäß, die andere gegen unsere Erwartung; erstere bewirken in uns Ueberzeugung, letztere nicht, z. B. wenn Jemand sagt, die Reichen seyen gerechter, als die Armen, und man einzelne gerechte Handlungen reicher Männer aufzählt. Solche Beispiele scheinen der Erwartung gemäß zu seyn; denn man wird finden, daß die Meisten wirklich glauben, die Reichen seyen gerechter, als die Armen. Wenn man dagegen mehrere Reiche namentlich aufzählt, die bei all ihrem Reichthume viel Unrecht ausgeübt haben, so wird er mit Beispielen, die gegen das Glaubliche sind, das Vertrauen auf die Reichen vernichten. Ebenso, wenn Jemand ein Beispiel von Dem, was ganz natürlich scheint, vorbringt, daß die Lacedämonier und Athener schon einmal mit Hülfe zahlreicher Bundesgenossen ihre Feinde besiegt haben, und seinen Zuhörern den Rath ertheilt, viele Bundesgenossen zu suchen. Dieß sind Beispiele der Erwartung gemäß; denn Alle glauben, daß im Kriege die Masse einen nicht geringen Ausschlag gebe. Wollte aber Einer zeigen, nicht Das sey die Ursache des Sieges, so würde er Thaten, die gegen alle Erwartung geschehen, als Beispiele anführen: die aus Athen Verbannten haben anfangs nur mit fünfzig Mann Phyle eingenommen, gegen Die in der Stadt, welche an Zahl ihnen weit überlegen waren, und die Lacedämonier

zu Bundesgenossen hatten, den Kampf bestanden, und sind in ihre Vaterstadt wieder eingezogen; die Thebaner haben, als die Lacedämonier und fast alle Peloponnesier in Böotien eingefallen waren, sie ganz allein bei Leuctra entgegengestellt, und die Macht der Lacedämonier gebrochen. Dion, der Syrakusier, schiffte mit dreitausend Hopliten nach Syrakus, und besiegte den Dionysius, der ein weit größeres Heer hatte; ebenso haben die Korinthier, welche mit neun Trieren den Syrakusiern zu Hülfe gekommen waren, über die Karthager, die mit hundertfünfzig Schiffen im Hafen von Syrakus lagen, und außer der Burg die ganze Stadt inne hatten, einen vollständigen Sieg davon getragen. Diese und ähnliche gegen alle Erwartung vorgefallenen Ereignisse pflegen dem Rathe, den man nach dem Glaublichen ertheilt hat, die Ueberzeugung zu nehmen. Dieß ist der Charakter von Beispielen, die wir in ihren beiden Arten anwenden müssen. Führen wir solche an, die der Erwartung entsprechen, so ist zu zeigen, daß die Handlungen auf diese Art gewöhnlich ihr Ziel erreichen. Erwähnen wir aber solche, die dieser entgegen sind, so müssen wir darthun, daß, was gegen Erwartung zu seyn schien, doch begreiflich einen guten Ausgang genommen hat. Bringen aber die Gegner Dieß vor, so zeige, daß Dieß nur glückliche Zufälle gewesen, und dergleichen selten geschieht; dagegen, was du vorbringst, ganz gewöhnlich sey. Dieß ist die Anwendung der Beispiele. Wenn wir jedoch solche vorbringen, die aller Erwartung entgegen sind, so muß man möglichst viel aufzählen, und dabei angeben, daß jene nicht *gewöhnlicher sind, als diese*. Man muß aber die Beispiele *nicht nur daraus, sondern* auch aus dem Gegentheile nehmen.

wenn du nemlich zeigst, daß Manche mit ihren Bundesgenossen eigennützig umgegangen, und deßwegen das freundschaftliche Verhältniß aufgelöst worden sey, und dann fortfährst: wir werden, wenn wir uns gegen sie nicht anders, als gegen uns selbst, benehmen, auf lange Zeit das Bündniß erhalten: oder wenn du zeigst, daß Andere ohne gehörige Vorbereitung den Krieg begonnen haben, und deßwegen besiegt worden sind, und dann sagst: wenn wir aber, mit der nöthigen Zurüstung versehen, Krieg führen, so werden wir auch größere Hoffnung zum Siege haben. Die Vergangenheit und Gegenwart bietet Beispiele in Menge; denn die meisten Ereignisse sind einander ebenso ähnlich, als unähnlich: deßwegen wird es uns an Beispielen nie fehlen, und wir werden die von Andern vorgebrachten leicht widerlegen können. Von den Beispielen kennen wir also die Arten. Ferner, wie wir sie zu gebrauchen, und woher wir sie in hinreichender Anzahl zu nehmen haben.

10. Merkmal (τεκμήρια) ist Alles, was Dem, wovon die Rede ist, der That nach entgegensteht, und Alles, worin die Rede sich selbst widerspricht; denn die meisten Zuhörer nehmen aus den Widersprüchen, die in Wort und That stattfinden, ein Merkmal, daß weder an Dem, was gesagt, noch an Dem, was gethan wird, etwas Gesundes (Wahres) sey. Viele solche Merkmale wirst du finden, wenn du darauf achtest, ob die Rede des Gegners mit sich selbst, oder die That mit der Rede im Widerspruche steht. Solcher Art sind die Merkmale, und so wirst du sie in großer Menge *erfinden.*

11. *Enthymem* (ἐνθυμήματα) ist nicht nur Das,

in der Rede und in der Handlung, sondern auch allem Andern widersprechend ist. Diese wird man finden, wenn man das in der untersuchenden Art angegebene Verfahren betrachtet, und sieht, ob vielleicht die Rede mit sich n Widerspruch steht, oder die That mit dem Gerechten, Gesetzlichen Zuträglichen, Schönen, Möglichen, Leichten, Glaublichen, dem Charakter des Redenden, oder den gewöhnlichen Handlungen. Solche Enthymeme hat man wider den Gegner vorzubringen; für uns müssen wir diesen entgegengesetzte aufsuchen, und darthun, daß unsere Worte und Thaten von Dem, was ungerecht, gesetzwidrig, nachtheilig ist, ebenso von den Sitten böser Menschen, kurz von Allem, was man für schlecht hält, das entschiedene Gegentheil seyen. Ein jedes von Diesem muß man nur kurz anführen, und mit wenigen Worten darstellen. Auf solche Art können wir die Enthymeme auffinden, und so werden wir sie am besten anwenden.

12. Eine Sentenz (γνώμη) ist die Darstellung einer besondern Meinung von Dem, was man im Allgemeinen gethan hat. Davon gibt es zwei Arten: die eine mit der gewöhnlichen Ansicht übereinstimmend (ἔνδοξος), die andere der gangbaren Meinung entgegen (παράδοξος). Erwähnt man Etwas, was die gewöhnliche Meinung mit sich bringt, so braucht man keine Gründe anzuführen; denn man kennt Das, was gesagt wird, und glaubt es. Sagst du aber Etwas, was auffallend scheint, so hast du die Begründung kurz beizusetzen, um dadurch dem Tadel der Geschwätzigkeit und dem Mangel an Ueberzeugung vorzubeugen. Man muß aber *Sentenzen vorbringen, die mit der Sache in Verbindung stehen, damit das Gesagte nicht* unpassend und fern hergeholt

scheine. In großer Anzahl aber werden wir sie auffinden, entweder aus der eigenen Natur der Sachen, oder aus Uebertreibung, oder aus Annäherung. Aus der eigenen Natur z. B.: es scheint mir unmöglich, daß Der ein tüchtiger Feldherr werde, dem alle Erfahrung fehlt. Oder: verständige Männer müssen mit Hülfe der Beispiele der Vorzeit die Fehler der Rathlosigkeit vermeiden. Aus der eigenen Natur werden wir solche Sentenzen bilden; aus der Uebertreibung folgende: Schrecklicheres scheinen mir die Diebe, als die Räuber zu thun; denn Jene nehmen heimlich, Diese offen, was man hat. Die Sentenzen aus Uebertreibung können wir auf solche Art uns zueignen. Die durch Annäherung, wie folgt: gar ähnlich den Verräthern von Städten scheinen mir Die zu verfahren, die einen des anvertrauten Geldes berauben; denn beide fanden Treu und Glauben, und thun Jenen, die ihnen trauen, Unrecht. Oder: meine Gegner scheinen sich ganz wie Tyrannen zu benehmen. Was Diese selbst unrecht thun, davon wollen sie keine Strafe erleiden; was sie aber Andere beschuldigen, bestrafen sie über die Maßen; und so geben auch meine Gegner, wenn sie Etwas von dem Meinigen haben, mir Nichts wieder; wenn aber ich Etwas von ihnen erhalten, so glauben sie, müsse ich Dieses sammt den Zinsen ersetzen. Wenn wir so verfahren, werden sich uns Sentenzen in Fülle darbieten.

13. Zeichen (σημεῖον) ist von dem einen Dieß, von dem e[illegible] dern Jenes, jedoch nicht das nächste Beste, noch Alles v[illegible] Allem, sondern Das, was vor der That, während der T[illegible] und nach der *That* zu geschehen pflegte. Zeichen ist [illegible] *was sich zugetragen hat*, nicht blos von Dem, was gesch[illegible]

sondern auch, wenn Etwas nicht geschehen ist; ebenso Das, was sich nicht ereignet, nicht nur, wenn Etwas nicht ist, sondern auch, wenn Etwas ist. Von den Zeichen bewirken die einen ein Meinen, die andern ein Wissen. Das vorzüglichere ist jenes, welches ein Wissen hervorbringt; das zweite Dieß, wodurch eine sehr wahrscheinliche Meinung entsteht. Viele Zeichen werden wir auffinden, wenn wir Alles, was gethan, gesagt und gehört worden, einzeln durchgehen; ferner aus dem großen und geringen Erfolge des daraus hervorgehenden Guten und Schlechten, aus den Zeugnissen und den Personen, die Zeugniß geben, von Denen, die mit uns, oder mit unsern Gegnern waren; von Diesen selbst, von den Vorschlägen, Zeiten und vielem Andern: daraus werden wir Zeichen genug auffinden.

14. Ueberführung (ἔλεγχος) ist, was nicht anders seyn kann, als wie wir sagen. Man nimmt sie aus Dem, was der Natur nach nothwendig ist, wie wir oder die Gegner behaupten, und aus Dem, was der Natur nach möglich oder unmöglich ist, wie die Gegner sagen. Der Natur nach nothwendig ist, daß die Lebenden essen müssen und dergleichen; wie wir sagen, ist es nothwendig, daß die Gepeitschten Das zugestehen, was Die befehlen, welche sie peitschten. * * * Der Natur nach unmöglich ist, daß ein kleines Kind so viel Geld, als er gar nicht tragen konnte, gestohlen habe und damit fortgelaufen sey. Wie der Gegner sagt, wird unmöglich seyn, wenn er vorgibt, in einer bestimmten Zeit mit uns in Athen einen Vertrag geschlossen zu haben, wir aber den *Richtern beweisen können*, daß wir damals abwesend in irgend *einer andern Stadt uns* befanden. Die Ueberführungen

werden wir daraus und aus dem Aehnliches vorbringen. Nun haben wir kurz die Beglaubigungen, die aus der Rede selbst, den Handlungen und den Personen erfolgen, sämmtlich durchgegangen; wir wollen jetzt ihren Unterschied betrachten.

15. Das Glaubliche unterscheidet sich von dem Beispiel dadurch, daß von dem Glaublichen die Zuhörer selbst Einsicht haben, Beispiele man aber aus dem Entgegengesetzten und Aehnlichen vorbringen muß. Merkmale folgen blos aus den Widersprüchen in den Reden und Handlungen. Das Enthymem unterscheidet sich von dem Merkmal dadurch, daß dieses der Widerspruch nur in Wort und That ist, jenes aber auch alle andern Widersprüche umfaßt. Oder auch so: das Merkmal können wir leicht haben, wenn nicht ein Widerspruch in der Rede oder in der That vorhanden ist; das Enthymem aber kann der Redner sich mannigfaltig verschaffen. Sentenzen unterscheiden sich von Enthymemen, insofern diese nur aus den Widersprüchen folgen, Sentenzen aber auch für sich allein gegeben werden können. Die Zeichen aber unterscheiden sich von den Sentenzen und dem Vorhererwähnten dadurch, daß alles Andere bei den Zuhörern nur ein Meinen hervorbringt, einige aber von den Zeichen den Richtern auch ein deutliches Wissen erzeugen, und daß man von dem Andern das Meiste nicht sich selbst machen, leicht aber viele Zeichen auffinden kann. Ueberführung unterscheidet sich von Zeichen, weil einige Zeichen nur ein Meinen bewirken, jede Ueberführung aber die Richter die Wahrheit lehrt; so daß wir die Beglaubigungen aus

den Reden und Handlungen, welcher Art sie sind, woher wir sie uns in reichlichem Maße verschaffen können, und wie sie sich von einander unterscheiden, aus dem bereits Gesagten wissen. Jetzt wollen wir die äußern mittelbaren Beglaubigungen einzeln durchgehen.

Die Meinung des Sprechenden (δόξα τοῦ λέγοντος) ist, seine Gesinnung über die Sache darzulegen. Derselbe muß hierbei zeigen, daß er in Allem, worüber er spricht, erfahren sey, und darthun, daß es auch sein Vortheil erfordere, darüber das Wahre zu sprechen; wenn man aber widerspricht, so ist vorzüglich nachzuweisen, daß der Gegner von seinem Gegenstande gar keine Kenntniß habe, und kann man Das nicht, daß auch erfahrene Männer oft irren: geht auch Dieß nicht an, so sage, daß es den Gegnern Schaden und Nachtheil bringe, die Wahrheit darüber auszusagen. So haben wir die Meinung des Sprechenden zu gebrauchen, wir mögen selbst unser Urtheil darstellen, oder Andern entgegen reden.

16. Zeugniß (μαρτυρία) ist freiwilliges Geständniß eines Mitwissenden. Nothwendig ist das abgelegte Zeugniß entweder glaubwürdig, oder nicht glaubwürdig, oder in Hinsicht auf dessen Glaubwürdigkeit zweifelhaft; ebenso der Zeuge selbst. Ist Das, was bezeugt wird, glaubhaft und der Zeuge ein Mann von Wahrheit, so bedarf das Zeugniß keines andern Zusatzes, wenn man nicht etwa der Ausschmückung wegen eine Sentenz oder ein Enthymem beigeben will. Ist der Zeuge aber verdächtig, so beweise, daß er nicht aus *irgend einer* Gunst, oder aus Rache, oder des Gewinns halber *für Lüge ein Zeugniß ablegen* möchte; ebenso lehre, daß es nicht

Vortheil bringe, Falsches zu bezeugen; denn der Gewinn ist klein, der Schaden aber groß, da Dem, der einmal entdeckt und überführt ist, die Gesetze nicht blos Geldstrafe auflegen, sondern auch an Ehre und gutem Ruf Nachtheile bringen, und Niemand mehr ihm Glauben schenkt. Auf solche Art werden wir die Zeugen glaubwürdig machen. Sprechen wir aber einem Zeugniß entgegen, so müssen wir den Charakter des Zeugen, wenn er schlecht ist, angreifen; oder das Bezeugte, wenn es nicht glaubwürdig ist, untersuchen; oder von beiden zugleich die schwächsten Seiten hervorheben, und diesen widersprechen. Ebenso hat man darauf zu sehen, ob der Zeuge ein Freund Dessen ist, für den er Zeugniß ablegt; ob er bei der Sache irgend wie betheiligt ist; ob er ein Feind Dessen ist, gegen den er als Zeuge auftritt; ob er arm ist: denn man besorgt, daß die Einen aus Gunst, die Andern aus Rache, die Letzten aus Gewinnsucht falsches Zeugniß ablegen. Für Solche, werden wir sagen, hat der Gesetzgeber das Gesetz über falsches Zeugniß gegeben; nur sey es ungereimt, wenn der Gesetzgeber den Zeugen nicht Glauben schenkt, Richter aber, die nach dem Gesetze zu richten geschworen haben, ihnen glauben wollen. So werden wir den Zeugen die Glaubwürdigkeit nehmen. Man kann auch ein Zeugniß erschleichen. Z. B. tritt nur als Zeuge auf, Lysikles! — Nein bei Gott! ich gewiß nicht; denn er hat Das gethan, obschon ich ihn hinderte; und so wird Dieser bei seiner Weigerung, obschon er falsches Zeugniß abgelegt hat, doch nicht der Strafe des falschen Zeugnisses erliegen. Wenn es also uns zuträglich ist, ein Zeugniß zu erschleichen, so werden wir es so machen. Wenn aber die Gegner so ver-

fahren, so werden wir ihre Schlechtigkeit ans Tageslicht bringen, und fordern, daß sie schriftlich das Zeugniß ablegen. Aus dem Gesagten nun wissen wir, wie wir der Zeugen und der Zeugnisse uns zu bedienen haben.

17. Untersuchung durch die Folter (βάσανος) ist gleichfalls das Geständniß von einem Mitwissenden, jedoch wider seinen Willen und erzwungen. Wenn es nun uns zuträglich ist, ihr Autorität zu geben, so müssen wir sagen, daß sowohl einzelne Personen in sehr wichtigen Dingen, als auch ganze Staaten in den bedeutendsten Angelegenheiten ihre Ueberzeugungsgründe aus der Tortur schöpfen, und daß Tortur ein weit zuverläßigeres Mittel sey, als Zeugen. Denn Zeugen haben oft den Vortheil davon, die Unwahrheit zu sagen. Denen aber, die durch die Folter untersucht werden, ist es zuträglich, die Wahrheit zu reden; denn so werden sie von ihrer Qual am ehesten frei. Willst du aber diesen Untersuchungen ihre Glaubwürdigkeit nehmen, so führe zuerst an, daß Die, welche durch die Folter zur Untersuchung gezogen werden, Denen, die sie ausliefern, feindlich gesinnt werden, und deren Viele gegen ihre Herrn Falsches aussagen; dann, daß sie oft nur Das sagen, was die Folterer wollen, keineswegs aber die Wahrheit, um von den Leiden bald frei zu werden. Man muß denken, daß auch viele Freigeborne, auf die Folter gebracht, gegen sich selbst die Unwahrheit gesagt haben, um nur dem gegenwärtigen Unglück zu entgehen. Noch weit natürlicher also ist es, daß Sclaven vielmehr durch lügenhafte Aussagen gegen ihre Herrn der Strafe zu entgehen suchen, als damit Andere nichts Uebles erdulden, viel Leiden an Leib und Seele zu

ertragen, und kein falsches Wort vorzubringen geneigt seyen. Durch Solches und Aehnliches können wir den Untersuchungen durch die Folter die Glaubwürdigkeit geben und nehmen.

18. Eidschwur (ὅρκος) ist die unerweisliche Aussage mit Anrufung der Götter. Wollen wir diesen hervorheben, so müssen wir sagen: Niemand möchte doch leicht aus Furcht vor der Strafe der Götter und der Schande bei den Menschen einen Meineid ablegen, und den Gedanken ausführen, daß man zwar Menschen, aber nicht den Göttern verborgen bleiben könne. Nehmen aber die Gegner ihre Zuflucht zum Eide, und wir wollen dessen Kraft schwächen, so zeigen wir, daß die nemlichen Leute, die Schlechtes thun, sich auch an keinen Meineid kehren: denn wer glaubt, daß er bei einer schlechten That den Göttern verborgen bleibe, der glaubt auch nicht, wenn er einen falschen Eid ablegt, von ihnen dafür gestraft zu werden. Wenn wir nach dieser Ableitung zu Werke gehen, werden wir leicht über den Eidschwur sprechen können. Wir haben nun sämmtliche Beglaubigungen, der obigen Angabe gemäß, kurz durchgegangen, und gezeigt, nicht nur welche Bedeutung jede hat, sondern auch wie sie sich von einander unterscheiden, und wie man sie anwenden müsse. Jetzt wollen wir noch das Uebrige, was allen Arten gemeinsam und in jeder Rede zu gebrauchen ist, zu lehren versuchen.

19. Das Vorauswegnehmen (προκατάληψις) ist Das, wodurch wir den Tadel der Zuhörer und die Reden Derer, die uns widersprechen wollen, anticipiren, und die uns drohenden *Verlegenheiten im* Voraus von uns abwenden. Die Vorwürfe *der Zuhörer* müssen wir auf solche Art im Voraus

wegnehmen: vielleicht aber wundern sich Einige von euch, daß ich, noch so jung, über so wichtige Angelegenheiten öffentlich vor dem Volke zu sprechen gewagt habe, oder: keiner erwiedere mir grämlich, daß ich darüber euch Rath ertheilen werde, worüber Andere auch nicht ein freies Wort zu euch zu sprechen wagen. Wenn also die Zuhörer über Etwas Unwillen bezeugen sollten, so müssen wir auf diese Art vorbeugen, und zugleich die Gründe angeben; so daß sie glauben, wir hätten vollkommen Recht, Rath zu ertheilen, z. B. wegen Mangels an Rednern, wegen Größe der Gefahren, oder im Interesse des Staates, oder aus irgend einem andern Grunde, wodurch wir den Widerwillen, den wir uns zugezogen haben, entfernen. Wenn aber die Versammlung nichts desto weniger lärmt, so ist kurz in Form einer Sentenz oder eines Enthymem anzugeben, es wäre doch das allerungereimteste, daß sie in der Absicht, sich über Staatsangelegenheiten aufs Beste zu berathen, zusammengekommen seyen, gleichwohl aber die Redner nicht anhören wollen, und doch sich gut zu berathen glauben; oder: es gezieme sich, entweder selbst hier aufzutreten und Rath zu schaffen, oder Andere, die Rath ertheilen, anzuhören und Das, was ihnen gut dünke, zu wählen. In Volksversammlungen müssen wir auf diese Art das Vorauswegnehmen anwenden, und dem Geräusche begegnen. In der gerichtlichen Rede werden wir Ersteres auf ähnliche Art bewirken; den Lärm aber, wenn er gleich am Anfange ausbricht, so zu beschwichtigen suchen: ist es nicht unvernünftig, daß der *Gesetzgeber die Anordnung traf*, jedem Gegner zwei Reden *zuzutheilen; ihr Richter aber*, die ihr geschworen, nach den

Gesetzen zu richten, nicht einmal eine Rede anhören wollt; und daß Jener für euch solche Sorge getragen hat, damit ihr, wenn ihr Alles, was gesprochen worden, vernommen, eurem Eide gemäß das Urtheil geben könnet, ihr dagegen dabei so sorglos verfahret, daß ihr meint, ohne auch nur den Anfang der Reden auszuhalten, könnet ihr Alles richtig erkennen? Oder: wie ist es nicht unvernünftig, daß, während der Gesetzgeber die Anordnung getroffen, bei Gleichheit der Stimmen solle der Beklagte freigesprochen werden, eure Gesinnung Dem so sehr entgegensteht, daß ihr auch nicht einmal Die, welche sich wegen falscher Beschuldigungen vertheidigen, anhören wollt; daß, während Jener den Beklagten wegen der größeren Gefahr, in der sie schweben, bei der Abstimmung diesen Vorzug gewährte, ihr nicht Denen, die so vermessen und ohne alle Gefahr anklagen, zürnet; sondern Die, welche mit Furcht und vieler Gefahr sich gegen die Beschuldigungen vertheidigen, mit solchem Ungestüm von euch stoßet? Wenn nun der Lärm am Anfange ist, so begegne auf diese Art; wenn sie aber im Verlauf der Rede sich unziemlich benehmen, und es sind ihrer nur Wenige, so tadle diese Ruhestörer, und sage, jetzt sey es recht und billig aufzumerken, um die Andern nicht zu hindern, einen gerechten Urtheilspruch zu fällen; wenn sie angehört hätten, dann können sie thun, was sie wollen. Lärmt aber die größere Zahl, so mache nicht den Richtern, sondern dir selbst Vorwürfe. Denn Jene zu tadeln, erregt ihren Unwillen nur noch mehr; wenn du aber dir Vorwürfe machst und sagst, *es sey dein Fehler*, so kannst du dadurch Nachsicht *erlangen. Man* muß auch die Richter bitten, mit wohl-

wollender Gesinnung die Rede anzunehmen, und sich ein klares Bewußtseyn von Dem zu verschaffen, worüber sie im Geheimen ihre Stimme abgeben werden. Ueberhaupt werden wir dem Lärm begegnen, indem wir in Sentenzen oder Enthymemen zeigen, daß die Lärmenden dem Gerechten, dem Gesetzlichen, dem Vortheile des Staates, dem Schönen zuwiderhandeln: denn durch Solches können wir die Zuhörer am meisten beruhigen. Wie wir nun das Vorauswegnehmen gegen die Zuhörer anzuwenden und dem Lärm zu begegnen haben, wissen wir aus dem Gesagten; wie wir aber Das, was dem Erwarten nach unsere Gegner vorbringen werden, im Voraus wegräumen müssen, will ich jetzt zeigen. Vielleicht wird er seine Armuth beklagen, woran nicht ich, sondern seine Lebensart schuld ist. Oder: ich höre, daß er Dieß und Das vorbringen wolle. Wenn wir also zuerst zu sprechen haben, so müssen wir Das, was die Gegner dem Anscheine nach sagen könnten, auf solche Art im Voraus vorbringen, aufheben und schwächen; denn wenn auch die Beschuldigung noch so stark ist, so macht sie doch nicht den großen Eindruck, wenn man sie schon im Voraus gehört hat. Sprechen wir aber zuletzt, und unsere Gegner haben Das, was wir vortragen wollten, schon bekannt gemacht, so müssen wir dieselbe Figur entgegen gebrauchen, und das Gesagte widerlegen. Z. B. Dieser aber hat nicht nur viel Lügenhaftes von mir zu euch ausgesagt; sondern er hat auch, da er recht gut wußte, daß ich überzeugend ihn widerlegen würde, meine Rede im Voraus mir weggenommen, und im Voraus mich verdächtigt, *damit ihr nicht mehr* so darauf merken solltet, oder *weil ich schon vorher von* ihm verleumdet wäre, nichts

über ihn zu euch spräche. Ich aber glaube, daß ihr meine Worte von mir und nicht von Diesem vernehmen müßt, obschon er durch seine Reden mich im schlimmen Lichte darzustellen suchte, was ich selbst für einen nicht geringen Beweis halte, daß er kein wahres Wort gesprochen habe. Auch Euripides bedient sich im Philoktetes künstlich dieser Figur:

Ich selbst will sprechen jetzt, hat er doch ungerecht,
Von sich nur schweigend, meine Worte mir verfälscht.
Drum hör' aus meinem Munde du mein eigen Wort;
Er aber zeige sich in seiner Rede selbst!

Wie wir nun dieses Vorauswegnehmen, sowohl rücksichtlich der Zuhörer, als der Gegner, anwenden sollen, wissen wir aus dem Gesagten.

20. Bitten (αἰτήματα) in den Reden ist Das, um was die Redner die Zuhörer angehen. Dieß kann Gerechtes und Ungerechtes seyn. Gerecht ist, zu bitten, daß sie mit Aufmerksamkeit, mit wohlwollender Gesinnung Das, was gesprochen wird, vernehmen; daß sie nach den Gesetzen Hülfe leisten; daß sie nichts den Gesetzen zuwider beschließen; daß sie mit dem Unglück Nachsicht haben: was aber gegen die Gesetze ist, ist ungerecht, Alles, was nicht gegen diese, gerecht. Dieß sind die Bitten, deren Verschiedenheit wir angegeben haben, damit wir, da wir das Gerechte und Ungerechte bereits kennen, nach Umständen davon Gebrauch machen, und die Gegner nicht, uns unbemerkt, von den Richtern etwas Widerrechtliches sich erbitten. Aus dem Gesagten werden wir Dieß erkennen.

21. *Wiederholung* des Gesagten (παλιλλογία) ist eine *kurze Erinnerung*, die man am Schlusse einzelner Theile

und der gesammten Rede anwenden muß. Das Hauptsächliche werden wir wiederholen, entweder überlegend, oder beweisend, oder hervorhebend, oder fragend, oder ironisch dargestellt. Ich will ein Jedes von ihnen näher bezeichnen. Das Ueberlegen ist von der Art: ich möchte wohl wissen, was Diese gethan hätten, wenn sie nicht recht deutlich an uns Verrath geübt, wenn wir sie nicht überführt hätten, daß sie unsere Stadt mit Krieg überzogen, und überhaupt nichts von Dem, was sie versprochen, gehalten haben. Dieß ist das Ueberlegen. Das Beweisen aber ist so: ich habe gezeigt, daß sie zuerst das Bündniß gebrochen, uns im Kriege gegen die Lacedämonier Nachstellungen gelegt, und sich alle Mühe, unsere Stadt zu vernichten, gegeben haben. Dieß ist das Beweisen. Durch Hervorheben aber erinnern wir so: wir müssen beherzigen, daß wir, seitdem wir Freundschaft mit ihnen geschlossen haben, niemals ein Uebel von Feinden erlitten haben; ihr Beistand hinderte die Lacedämonier gar oft, unser Land zu verwüsten, und auch jetzt noch geben sie reichliche Steuern. Auf diese Art werden wir durch Hervorheben in Erinnerung bringen; durch Frage aber so: gerne aber möchte ich sie fragen, warum sie uns den Tribut nicht zahlen? Sie werden doch nicht sagen, daß sie an Geld Mangel leiden, sie, von denen erwiesen ist, daß sie Jahr für Jahr so viel Einkünfte aus ihrem Lande ziehen; noch werden sie vorwenden, daß sie viel für die Verwaltung des Staates ausgeben: denn gewiß verwenden keine Inselbewohner dafür weniger, als sie. Durch Frage werden wir so das Gesagte wiederholen.

22. *Ironie* (εἰρωνεία) ist Etwas sagen, indem man

sich den Anschein gibt, es nicht zu sagen, oder die Gegenstände mit ganz entgegengesetzten Ausdrücken benennen. Die Anwendung ist, wenn man das Gesagte kurz ins Gedächtniß zurückrufen will, folgende: ich glaube nicht, daß es nöthig sey, zu sagen, daß Diese, die vorgeben, unserem Staate viel Gutes erwiesen zu haben, die meisten Uebel zugefügt, wir aber, welche sie als undankbar verschreien, ihnen oft Hülfe geleistet und den Andern nie ein Leid gethan haben. So werden wir unter dem Anscheine, Etwas zu übergehen, Dieß doch kurz in Erinnerung bringen. Mit den entgegengesetzten Ausdrücken aber benennen wir die Sache. Z. B.: Diese, die Vortrefflichen, haben anerkannt ihren Bundesgenossen viel Uebel zugefügt; wir aber, die Schlechten, haben Diesen eben so viel Gutes erwiesen. Auf solche Art werden wir das Gesagte kurz in das Gedächtniß zurückrufen, und diese Wiederholungen sowohl am Schlusse der einzelnen Theile, als der ganzen Rede anwenden.

23. Wodurch wir artig reden, und ganz nach Wunsch die Rede verlängern können (ἀστεῖα λέγειν, καὶ μήκη τῶν λόγων ποιεῖν), wollen wir jetzt zeigen. Artig reden werden wir, wenn wir Enthymeme vorbringen, vollständig oder nur zur Hälfte, so daß die andere Hälfte die Zuhörer selbst errathen: ebenso muß man Sentenzen anführen. Dieß hat man in allen Theilen zu thun, indem man dadurch der Rede Abwechslung gibt, aber in dergleichen nicht viel auf einmal zusammenzubringen; so wird die Rede artig erscheinen. Will man die Rede verlängern, so muß man die Sache in ihre Theile *zerlegen, und* den Inhalt jedes einzelnen Theiles *seinem Wesen nach auseinandersetzen*, ebenso deren Gebrauch

im Einzelnen wie im Allgemeinen und ihre Veranlassung derselben. Wollen wir die Rede noch mehr ausdehnen, so müssen wir über Jedes viele Worte machen; ebenso hat man bei jedem einzelnen Theile der Rede eine kurze Wiederholung zu geben, am Schlusse der Rede aber Alles in Massen zusammenzustellen, worüber einzeln gesprochen worden, um über das Ganze zu reden. Auf solche Weise werden die Reden lang werden. Wollen wir uns aber kurz fassen (βραχυλογεῖν), so haben wir die ganze Sache mit einem einzigen und zwar dem kürzesten Ausdrucke zu bezeichnen; ebenso die vielen Verbindungen zu vermeiden, und die Gedanken durch Zeugma zusammenzustellen; die Sache zwar zu benennen, zweifach aber durch Gegensatz nicht hervorzuheben, und die kurze Wiederholung nicht bei den einzelnen Theilen, sondern nur am Schlusse der Rede vorzubringen. Auf diese Art werden die Reden kurz werden. Willst du aber diese nicht zu lang und nicht zu kurz, sondern die richtige Mitte (μέσως λέγειν), so hebe die wichtigsten Parthien heraus, und sprich über diese auch in Ausdrücken, welche die Mitte halten, und weder sehr lang, noch sehr kurz, noch über einen Begriff viel, sondern mäßig sind. Auch die Epiloge muß man aus den mittlern Theilen der Reden weder ganz herausnehmen, noch überall setzen; sondern Das vorzüglich, wovon du willst, daß die Zuhörer es besonders merken sollen, wiederhole am Ende. Auf solche Art werden die Reden die beliebige Länge, Kürze und Mitte halten. Willst du aber die Rede artig darstellen, so suche besonders die *Worte den Charakteren der* Personen recht ähnlich und an*passend zu geben.* Dieß wirst du können, wenn du bei den

Charakteren das Erhabene, Niedrige und Mittlere beachtest. Dieß verschafft uns hiervon die nöthige Kenntniß. Jetzt wollen wir über die Darstellung der Rede durch Worte (περὶ ὀνομάτων συνθέσεως, über die Composition der Wörter) sprechen.

24. Es gibt drei Arten von Wörtern: einfache, zusammengesetzte, metaphorische. Ebenso drei Verbindungen: die eine, im Zusammentreffen auf einen Vocal zu enden, und mit einem Vocal anzufangen: die andere, mit einem Consonanten anzufangen, und damit zu enden; eine dritte, Consonanten mit Consonanten zu verbinden. Stellungen sind vier: die eine, ähnliche Wörter nebeneinander oder durcheinander zu stellen; eine andere, dieselben Wörter zu gebrauchen, oder sie mit andern zu vertauschen; eine dritte, die Sache mit einem Worte, oder mit vielen Wörtern zu bezeichnen; die vierte, bei Angabe der Sache Dieß der Ordnung nach zu benennen, oder in einem Hyperbaton zu geben (ὑπερβιβάζειν). Wie du aber die schönste Darstellung geben wirst, wollen wir jetzt nachweisen.

25. Erstens mußt du zweifach darstellen (εἰς δύο ἐρμηνεύειν, Hervorhebung des Gegensatzes); dann deutlich reden (σαφῶς λέγειν). Arten, zweifach zu reden, sind folgende: erstens, daß er selbst Dieß und ein Anderes kann; zweitens, daß Dieser es nicht kann, aber ein Anderer es kann; drittens, daß Dieser Dieß und ein Anderes kann; viertens, daß weder er selbst, noch ein Anderer es vermag; fünftens, daß ein Anderer es kann, er selbst aber nicht; sechstens, daß er selbst etwas Anderes vermag, Jener aber nicht was Anderes vermöge. Jedes von diesen wirst du aus dem Folgenden

kennen lernen. Daß er Dieses und ein Anderes vermag, ist so: ich aber war Euch nicht nur die Veranlassung von Diesem, sondern ich habe auch den Timotheus, der gegen euch zu Felde ziehen wollte, daran verhindert. Daß Dieser es nicht kann, wohl aber ein Anderer es vermag, ist der Art: er selbst ist unvermögend, die Gesandtschaft für uns zu unternehmen; Dieser aber ist der Stadt der Spartiaten befreundet, und könnte am meisten eure Wünsche vollziehen. Daß Dieser Dieß und etwas Anderes vermag: nicht nur aber im Kriege zeigte er sich tapfer; auch sich zu berathen, versteht er so gut, als irgend ein Bürger. Daß weder er, noch ein Anderer es vermag: weder er, noch irgend ein Bürger könnte mit geringer Macht die Feinde bekämpfen. Daß Jener es kann, er selbst aber nicht vermag: Dieser ist stark an Körper, ich aber bin schwächlich. Daß er selbst etwas Anderes kann, Jener aber nicht etwas Anderes kann: denn ich bin im Stande, als Steuermann das Schiff zu lenken; Dieser aber kann nicht einmal rudern. Auf diese Art wirst du, wenn du überall so verfährst, zweifach darstellen können; wodurch aber Deutlichkeit entsteht, haben wir jetzt zu betrachten.

26. Benenne, was du sagst, mit seinem eigenen Namen, und vermeide alle Zweideutigkeit; achte darauf, daß die Selbstlauter nicht nacheinander folgen; ferner, daß die sogenannten Artikel an ihrem Platze erscheinen; nicht minder, daß durch die Verbindung der Wörter nicht eine Verwirrung oder unnatürliche Stellung eintrete. Alles, was man so vorbringt, wird schwer verständlich. Der vorausgehenden Conjunction muß die ihr nothwendig folgende beigegeben

werden. Die zusammengehörenden Conjunctionen werden so gegeben: ich zwar (μὲν) bin dahin gekommen, wohin ich zu kommen gesagt hatte; da aber (δὲ) du zu kommen versprochen hattest, warst du nicht zugegen. Wenn dieselbe Verbindung folgt und wiederholt wird: denn du warst Ursache von Jenem, und von Diesem Ursache du. So viel von den Conjunctionen. Daraus kann man auf das Andere schließen. Man muß auch die Verbindung der Wörter so geben, daß sie weder eine Verwirrung bewirken, noch eine unnatürliche Stellung geben. Eine Verwirrung entsteht, wenn du sagst: es ist schrecklich, daß sie sie schlugen (δεινόν ἐστι, τοῦτον τοῦτον τύπτειν); denn man weiß nicht, welches das Subject ist. Wenn du aber sagst, es ist schrecklich, daß sie von ihnen geschlagen wurden (δεινόν ἐστι, τοῦτον ὑπὸ τούτου τύπτεσθαι), so ist Alles klar. Auf solche Art entsteht eine Verwirrung in der Construction der Wörter. Wie man aber aufzumerken hat, daß die Artikel an ihrem Orte stehen, kann man aus Folgendem sehen: οὗτος ὁ ἄνθρωπος τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἀδικεῖ. Hier machen die beigesetzten Artikel den ganzen Satz klar; laß die Artikel weg, und er wird undeutlich; manchmal kann auch das Gegentheil stattfinden. Dieß ist bei dem Artikel zu beachten. Die Vocale aber setze nicht nacheinander; es müßte nur unmöglich seyn, anders darzustellen, oder eine Erklärung oder sonst eine Zertheilung stattfinden. Zweideutige Ausdrücke meiden ist so: manche Wörter bezeichnen zugleich mehrere Begriffe, z. B. ὁδός die Schwelle der Thüre und ὁδὸς den Weg, den wir gehen: man wende aber bei solchen stets den geeigneten Ausdruck an. *Wenn wir Dieses thun*, werden wir in unsern Ausdrü-

deutlich reden; zweifach darstellen aber werden wir nach der obigen Methode.

27. Ueber die Gegensätze, Gleichstellung der Glieder und Aehnlichkeit wollen wir jetzt reden; denn auch dieser bedürfen die Reden. Gegensatz (ἀντίθετον) ist Das, was dem Gegenüberstehenden entgegengesetzt ist, sowohl dem Ausdrucke, als dem Gedanken nach, oder wenigstens in einem von beiden. Dem Worte und der Bedeutung nach entgegengesetzt ist Folgendes: denn es ist nicht gerecht, daß Dieser das Meinige habe, und den Reichen spiele; ich aber, was ich habe, so hinauswerfe, und betteln gehe (*οὐ γὰρ δίκαιον, τοῦτον μὲν τὰ ἐμὰ ἔχοντα πλουτεῖν, ἐμὲ δὲ τὰ ὄντα προϊέμενον οὕτω πτωχεύειν*). Nur dem Worte nach: denn es gebe der Reiche und Beglückte dem Armen und Dürftigen (*δωδότω γὰρ ὁ πλούσιος καὶ εὐδαίμων τῷ πένητι καὶ ἐνδεεῖ*). Nur dem Gedanken nach: ich habe ihn in seiner Krankheit gepflegt; er aber ist mir Ursache des größten Unglücks geworden (*ἐγὼ μὲν τοῦτον νοσοῦντα ἐθεράπευσα, οὗτος δ' ἐμοὶ μεγίστων κακῶν αἴτιος γέγονεν*). Hier sind nicht die Wörter, sondern nur die Namen entgegengesetzt. Am schönsten ist es, wenn beides im Gegensatze steht, sowohl der Gedanke, als der Ausdruck; aber auch die beiden andern bilden Gegensätze.

28. Gleichstellung (*παρίσωσις*) ist, wenn zwei gleiche Glieder gesetzt werden; gleich aber ist viel Kleines weniger Großem, und das der Größe nach Gleiche dem der Zahl nach Gleichen. Ein Beispiel dieser Gleichstellung ist: entweder wegen Mangels an Geld, oder wegen Größe des Krieges (*ἢ διὰ χρημάτων ἀπορίαν, ἢ διὰ πολέμου μέγεθος*); denn

Dieses ist weder ähnlich, noch einander entgegengesetzt, sondern nur in gleicher Stellung von einander.

29. Die Verähnlichung (παρομοίωσις) ist eine gesteigerte Gleichstellung; denn sie macht die Glieder nicht nur gleich, sondern auch ähnlich durch ähnliche Wörter, z. B.: ὅσον δεῖ σε λόγου μίμημα, φέρε πόθου τίχνασμα. Vorzüglich macht sie die letzten Wörter ähnlich; denn diese bewirken auch vorzüglich die Aehnlichkeit. Aehnlich aber sind die Namen, die aus ähnlichen Sylben bestehen, wobei die meisten Buchstaben ganz gleich sind, z. B.: πλήθει μὲν ἐνδεῶς. δυνάμει δὲ ἐντελῶς. Was aber außerhalb des Gebietes der Kunst gelegen ist, lehrt die Sache selbst, und somit genug davon. Denn wir kennen das Gerechte, Gesetzliche, Schöne, Nützliche und das Uebrige an und für sich, was es ist, und woher wir Das nehmen werden; ebenso kennen wir das Hervorheben und Erniedrigen. Ferner die Beweisgründe, welcher Art sie sind, und woher wir uns diese zu den Reden verschaffen werden. Auf ähnliche Art wissen wir aus dem Gesagten das Vorauswegnehmen, die Bitten von den Zuhörern, die Wiederholungen, die Feinheit der Rede, die Verlängerung dieser, die Gesammtdarstellung des Ausdrucks (den Styl); so daß durch die Kenntniß der gemeinsamen Bedeutung aller Arten, ihrer Unterschiede und Anwendung aus dem Vorhergehenden, wenn wir uns bestreben, den Vorübungen gemäß (προγυμνάσματα) sie durch Uebung uns recht eigen zu machen, eine reichliche Fülle, wir m[illegible] reden oder schreiben, uns darüber zu Gebote steht. [illegible] kann man nach den Theilen am genauesten die verschi[illegible]

Arten der Reden und das methodische Verfahren bei diesen absondern; wie man dagegen, um ein Ganzes zu bilden, in den sieben angegebenen Arten die Rede verbinden muß, welche Theile zuerst gebraucht werden müssen, und wie, Das will ich jetzt zeigen. Zuerst von dem Eingange; denn dieser findet bei allen sieben Arten statt, und wird bei allen Veranlassungen angebracht an seinem Orte seyn.

30. Der Eingang (προοίμιον) ist, allgemein angegeben, die Bearbeitung der Zuhörer und die summarische Darstellung des vorliegenden Gegenstandes für Die, welche ihn nicht kennen, damit sie wissen, wovon die Rede ist und Dem folgen; ferner die Zuhörer aufmuntern, aufmerksam zu seyn, und, so viel die Rede vermag, uns ihr Wohlwollen zu verschaffen. Dieß muß das Proömium bewirken. Wie wir es aber gebrauchen sollen, Das will ich zuerst bei der Volksrede sowohl beim Anrathen, als beim Abrathen zeigen. Vorläufig den Gegenstand den Zuhörern auseinander zu setzen und deutlich zu machen, ist der Art: ich bin aufgestanden, den Rath zu geben, daß wir zum Besten der Syrakuser den Krieg führen sollen, oder: ich bin aufgestanden, zu zeigen, daß wir den Syrakusern keine Hülfe leisten sollen. So hat man summarisch die Sache anzugeben. Sie zu ermuntern, aufmerksam zuzuhören, können wir daraus lernen, wenn wir bei uns selbst darauf sehen, auf welche Worte oder Handlungen wir bei Berathungen besonders aufmerksam sind. Wird Das nicht dann geschehen, wenn wir uns über wichtige, Furcht erregende oder uns nahe am Herzen liegende *Gegenstände berathen?* Wenn die Redner vorgeben, sie wollen *beweisen, Das, wozu sie uns* aufmuntern, sey gerecht, gesetzlich,

schön, nützlich, leicht, wahr? Wenn sie uns bitten, sie mit Aufmerksamkeit anzuhören? Wie wir nun bei Andern aufmerksam sind, gerade so werden wir bewirken, daß Andere auf uns aufmerken, wenn wir von dem Gesagten Das, was mit unserer Sache in nächster Berührung steht, hervorheben, und unsern Zuhörern anzeigen. Dadurch werden wir sie zur Aufmerksamkeit bringen; Wohlwollen aber werden wir erlangen, wenn wir erwägen, wie sie gegen uns gesinnt sind, günstig oder ungünstig, oder keines von beiden. Sind die Zuhörer gegen uns günstig gesinnt, so ist es überflüssig, von Wohlwollen zu sprechen; wollen wir es aber durchaus, so müssen wir kurz, nicht ohne Ironie, so reden: daß ich dem Staat wohlgesinnt bin, und ich durch die Befolgung meines Rathes oftmals zu eurem Vortheil gehandelt habt, daß ich gegen das allgemeine Beste stets gerecht mich zeige, und lieber von meinem eigenen Vermögen ein Opfer bringe, als aus Staatsgütern mich zu bereichern strebe, halte ich für überflüssig, Euch, die ihr Das wohl wißt, zu sagen; daß ihr aber, wenn ihr auch jetzt mir folgen wollet, euch vortrefflich berathen werdet, Das will ich versuchen, zu zeigen. Auf solche Art können wir das Wohlwollen in den Volksversammlungen, wenn die Zuhörer gut gegen uns gestimmt sind, in Erwähnung bringen. Wer aber bei Diesen weder in gutem, noch in schlechtem Rufe steht, hat anzugeben, daß es gerecht und vortheilhaft sey, die zum erstenmal auftreten, und noch keine Probe abgelegt haben, mit wohlwollender Gesinnung anzuhören. Dann muß man die Zuhörer loben, daß sie so gerecht und verständig die Reden zu prüfen pflegen; ferner sich selbst erniedrigen, indem man sagt: nicht

im Vertrauen auf meine Kraft bin ich aufgetreten, sondern in der Meinung, dem Staate Vortheil zu bringen. Wer nun weder im guten, noch im schlechten Rufe bei seinen Zuhörern steht, kann sich so ihr Wohlwollen verschaffen. Bei Denen aber, die nicht gut angeschrieben stehen, ist nothwendig, daß entweder sie selbst die Beschuldigungen tragen, oder die Sache, für die sie sprechen, oder die Rede. Diese Beschuldigungen folgen entweder aus der gegenwärtigen, oder aus der vergangenen Zeit. Wird man von der vergangenen Zeit her wegen einer schlechten That verdächtigt, so gebrauche das Vorauswegnehmen gegen die Zuhörer und sage: ich weiß wohl, daß man mich verleumdete; aber ich werde beweisen, daß die Anschuldigungen falsch sind. Dann mußt du im Eingange, wenn du Etwas für dich vorzubringen hast, dich kurz vertheidigen, und den richterlichen Ausspruch tadeln. Es ist nemlich nothwendig, daß ein Urtheilspruch gegen dich, du magst nun bei dem ganzen Volke, oder bei Einzelnen im Mißtrauen stehen, entweder schon stattgefunden habe, oder erst stattfinden werde; oder daß Die, welche gegen dich eine Beschuldigung vorbringen, keine gerichtliche Entscheidung wagen. Ist das Erste, so sage, daß der Ausspruch widerrechtlich geschehen, daß deine Feinde dich in das Unglück gestürzt haben. Geht Das nicht an, so sage, es sey genug, daß wir damals unglücklich gewesen, und da jene Sache gerichtlich entschieden worden, so sey es nicht recht, über Dasselbe jetzt noch die Beschuldigung zu tragen. Wird der Urtheilspruch erst erwartet, dann bemerke, daß du bereit seyst, vor dieser Versammlung über die Anschuldigungen dich richten zu lassen, und bestimme selbst die Todes-

ſtrafe, wenn man dich überführen ſollte, daß du in irgend einer Sache ungerecht gegen den Staat gehandelt hätteſt. Wenn aber deine Gegner nicht wagen, dich gerichtlich zu belangen, ſo mußt du gerade Dieß als einen Beweis annehmen, daß die ganze Beſchuldigung falſch ſey; denn es wird nicht glaublich ſcheinen, daß Solche, die in Wahrheit beſchuldigen, den Gerichtsweg verweigern wollen. Immer muß man die Beſchuldigungen anklagen, und ſagen, daß ſie ſchrecklich und allgemein ſeyen, und viel Uebel mit ſich führen; ebenſo iſt zu zeigen, daß ſchon Viele durch falſche Verleumdungen widerrechtlich umgekommen ſeyen. Ferner, daß es unvernünftig ſey, wenn man ſich über das allgemeine Beſte berathe, nicht die Reden Aller anzuhören, und das Nützliche herauszuſuchen, ſondern auf die Worte einiger Verleumder hin ſeinen Unwillen zu äußern. Weiter mußt du angeben, daß du beweiſen werdeſt, was du zu rathen verſprochen, ſey gerecht, ſchön und nützlich. Wer nun von früherer Zeit her in üblem Gerüchte ſteht, hat in den Volksverſammlungen die Beſchuldigungen auf dieſe Art von ſich zu weiſen. Von der Gegenwart aus kann man Mißtrauen gegen die Sprechenden zuerſt rückſichtlich ihres Alters erregen. Denn wenn Einer noch ganz jung, oder ganz alt vor dem Volke redet, ſo macht Das einen unangenehmen Eindruck: denn der Eine, glaubt man, hat noch nicht ſeinen Anfang, Der aber bereits ſein Ende erreicht. Ferner, wenn Einer in einem fort zu reden gewohnt iſt (Das gilt als Vielthuerei); oder wenn er vordem noch gar nie aufgetreten iſt; denn auch Dieſer ſcheint nur *aus einem* beſtimmten Grunde gegen ſeine Gewohnheit *vor dem* Volke zu reden. Von der Gegenwart

also können solche Beschuldigungen den öffentlichen Redner treffen. Sich vertheidigen aber muß Der, welcher noch zu jung ist, dadurch, daß Mangel an Rathgebern sey, daß es ihm zustehe, bei Berathungen über Lampadarchie, Gymnasium, Waffen, Pferde, Kriege zu reden; denn an allem Diesem hat die Jugend keinen geringen Antheil. Er sage, daß, wenn er auch, den Jahren nach zu urtheilen, noch nicht die nöthige Einsicht habe, er doch durch natürliche Gabe und durch eigene Thätigkeit sie besitze; ebenso ist anzugeben, daß, wenn er mit seinem Rathe nicht durchdringt, der Nachtheil nur ihn treffe, wenn er aber Beifall finde, der Vortheil dem ganzen Staate werde. Aus Solchem muß der Jüngere seine Gründe für sich anführen; der Greis aber aus dem Mangel an Rathgebern, aus der reichlichen Kenntniß und Erfahrung, die ihm zu Gebote stehe, überdieß aus der Größe und Neuheit der Gefahren und aus anderem der Art. Wer fast immer zu sprechen gewohnt ist, führe seine Erfahrung an, und daß es doch eine Schande sey, da er vordem immer gesprochen habe, jetzt nicht mehr seine Ansichten darzulegen; wer aber nicht öfters aufzutreten pflegt, vertheidige sich durch die Größe der Gefahren und dadurch, daß es nothwendig sey, daß Jeder, dem das Interesse des Staates am Herzen gelegen, über den Gegenstand, der jetzt an der Tagesordnung sey, seine Meinung mittheile. Auf diese Art werden wir versuchen, falsche Beschuldigungen, welche die Person unmittelbar betreffen, von uns abzuwehren. Mißtrauen aber aus der Sache entsteht, wenn Jemand zur *Ruhe gegen Solche*, die kein Unrecht begangen haben, oder *gegen Mächtigere räth*, oder einen schimpflichen Frieden

einzugehen, oder zu kirchlichen Zwecken nur wenig beitragen, oder wenn er einen andern Antrag der Art vorbringt. Dabei hat man zuerst seine Zuhörer durch die Procatalepsis einzunehmen, und dann die Schuld auf Nothwendigkeit, Schicksal, Zeitumstände, Vortheil zu legen, und zu bemerken, daß die Ursache davon nicht die Personen, welche Rath ertheilen, seyen, sondern die Lage der Verhältnisse, in der sie sich jetzt befinden. Die Beschuldigungen, die in der Sache liegen, werden wir dadurch von den rathgebenden Personen abwenden; an der Rede selbst aber wird in Volksversammlungen Etwas ausgesetzt, wenn sie lang ist, Altbekanntes enthält, oder nicht überzeugend ist. Ist sie lang, so schiebe die Schuld auf die Menge der Gegenstände; ist sie alt, so zeige, daß jetzt gerade der gute Augenblick dafür da ist; ist sie unwahrscheinlich, so versprich, daß du in der Ausführung die Wahrheit nachweisen wirst. So werden wir den Anfang in den Volksreden machen. Die Anordnung aber ist folgende: trifft keine Beschuldigung weder uns, noch die Rede, noch die Sache, so werden wir gleich am Anfange den Inhalt auseinandersetzen, und erst dann auffordern, aufmerksam zu seyn, und mit Wohlwollen uns anzuhören; trifft uns aber einer der genannten Vorwürfe, dann müssen wir die Zuhörer vorher für uns gewinnen, die Vertheidigung und die Gründe dagegen kurz vorbringen, und dann erst den Inhalt der Rede angeben, und zur Aufmerksamkeit auffordern. So müssen die Eingänge in den Volksreden gegeben werden.

31. Hierauf müssen wir das früher Geschehene erzählen, oder das Gegenwärtige darstellen, oder das Künftige vorher-

sagen. Geben wir den Bericht von einer Gesandtschaft, so müssen wir Alles, was gesprochen worden, deutlich durchgehen, damit die Rede den geeigneten Umfang hat; denn hier ist nur eine Berichterstattung, und keine andere Redeform findet statt; dann damit, wenn wir unsern Zweck nicht erreichen, die Zuhörer nicht glauben, unser Leichtsinn trage die Schuld davon, sondern irgend etwas Anderes, wenn wir aber unsere Wünsche zur Vollendung gebracht haben, sie nicht denken, durch einen Zufall, sondern nur durch unsere Thätigkeit sey Dieß bewirkt worden. Dieß aber glauben sie, da sie bei der Ausführung selbst nicht zugegen waren, wenn sie in der Rede unsern Eifer bemerken, daß wir durchaus Nichts übergehen, sondern Alles ganz genau berichten. Wenn wir also Bericht über eine Gesandtschaft erstatten, so müssen wir aus den angegebenen Gründen Alles, was geschehen, genau erzählen. Wenn wir aber selbst vor dem Volke Etwas aus der Vergangenheit vortragen, oder die Gegenwart darlegen, oder das Zukünftige vorherbestimmen, so müssen wir Jedes kurz, deutlich und nicht unwahrscheinlich darstellen: deutlich, damit die Zuhörer das Vorgetragene verstehen; kurz, damit sie das Gesagte leicht im Gedächtnisse behalten; der Wahrheit ähnlich aber, damit sie unsere Erzählung nicht verwerfen, ehe wir mit Beweis und Rechtsgründen den Inhalt derselben bestätigen. Deutlich werden wir darstellen vermittelst der Worte und der Thaten: von den Thaten her, wenn wir sie nicht in unnatürlicher Ordnung geben, sondern Das, was zuerst geschehen ist, *geschieht, oder geschehen* wird, auch zuerst sagen, und das *Uebrige der Folge nach* anreihen, und wenn wir nicht bei

Erzählung einer That, von der wir zu sprechen uns vorgenommen, plötzlich abbrechen und eine andere anfangen. So werden wir in Beziehung auf den Inhalt deutlich darstellen. Rücksichtlich der Worte können wir Das, wenn wir die der Sache geeigneten und gangbaren Ausdrücke gebrauchen, und sie nicht in unnatürlicher Ordnung, sondern wie sie der Reihe nach folgen, stellen. Beachten wir Dieses, so werden wir deutlich darstellen; kurz aber, wenn wir von Sachen und Ausdrücken alles nicht Nothwendige entfernen, und nur Das noch lassen, was, wenn es entfernt würde, die Rede undeutlich machte. So werden wir kurz darstellen; nicht unwahrscheinlich aber, wenn wir bei Sachen, die keine Ueberzeugung hervorbringen, Gründe vorbringen, die es glaublich machen, daß das von uns Gesagte geschehen sey. Was jedoch einen sehr hohen Grad von Unwahrscheinlichkeit in sich trägt, muß man übergehen; ist man aber genöthigt, es zu sagen, so zeige, daß du es wohl kannst; bringe es in der Figur der Auslassung (παράλειψις) an, und schiebe es hinaus, mit dem Versprechen, im Verlauf der Rede das Wahre nachzuweisen, und unter dem Vorwande, das schon früher Erwähnte zuerst als gerecht und wahr, oder etwas der Art, darstellen zu wollen. Auf diese Art können wir der Unwahrscheinlichkeit entgegenkommen, und überhaupt die Erzählung des Vergangenen, die Darstellung des Gegenwärtigen, die Voraussagung des Künftigen aus all dem Gesagten deutlich, kurz und nicht unwahrscheinlich geben.

32. Ihre Anordnung (τάξις) ist dreifach. Sind der Thatsachen, von denen wir sprechen, nur wenige, und diese den Zuhörern bekannt, so werden wir sie mit dem Prodromus

verbinden, damit nicht dieser ganz kleine Theil für sich allein gestellt werde. Sind der Thatsachen aber viele und diese unbekannt, so stellen wir sie nacheinander zusammen, und zeigen, daß sie gerecht, nützlich und schön seyen, damit wir bei Angabe der Facta unsere Rede nicht nur einfach und ungeschmückt darstellen, sondern auch die Herzen der Zuhörer für uns gewinnen. Sind aber die Thatsachen von mäßigem Umfange und unbekannt, so müssen wir die Erzählung des Vergangenen, die Darstellung des Gegenwärtigen und die Voraussage des Künftigen als ein Ganzes zum Eingange setzen. Dieß wird geschehen, wenn wir von Anfang bis zu Ende die Thatsachen in ganz nackter Angabe liefern. Wie wir nun die Erzählung (διηγήσεις) nach dem Prooemium setzen müssen, wissen wir aus dem Gesagten.

33. Hierauf folgt die Bekräftigung (βεβαιωσις), worin wir die in der Erzählung erwähnten Thatsachen durch Beglaubigungen, durch das Gerechte und Nützliche, dergleichen wir nachzuweisen versprochen haben, bekräftigen werden. Will man diese angeben, so sind für Volksreden die passendsten Beweisgründe Das, was man zu thun gewohnt ist, die Beispiele, die Enthymeme, die Meinung des Redners; aber auch, was von den übrigen Beglaubigungen hier eintrifft, hat man nicht zu übergehen. Die Anordnung ist: zuerst die Meinung des Sprechenden. Geht Dieß nicht an, die Gewohnheit in den Handlungen, indem wir zeigen, daß Das, was wir sagen, oder dem Aehnliches gewöhnlich geschehe. Dann bringe man die Beispiele vor, und weise die Aehnlichkeit mit dem von uns Gesagten nach; die Beispiele jedoch müssen mit der Sache übereinstimmen, und den Zuhörern

möglichst nahe an Zeit und Raum stehen; kann man Das nicht, so nimm von den andern die wichtigsten und bekanntesten. Dann folgen die Sentenzen. Aber auch die einzelnen Theile des Glaublichen und der Beispiele muß man mit einem Enthymem oder allgemeinen Gedanken beschließen. Auf diese Art können wir für Das, was geschehen, Beweisgründe sammeln; glaubt man Diesem aber, so wie es nur ausgesprochen ist, so übergehe die Beweisgründe, und bekräftige nur durch das Gerechte, Gesetzliche, Nützliche, Schöne, Angenehme, Leichte, Mögliche und Nothwendige. Zuerst muß man das Gerechte stellen, wenn es sich anders vorfindet, indem wir Dieses durchgehen und das dem Gerechten Aehnliche, das Diesem Entgegengesetzte, und das Gerechte, worüber schon von Andern geurtheilt worden ist. Auch die Beispiele müssen ähnlich seyn dem Gerechten, das du vorbringst; reichlichen Stoff, darüber zu sprechen, wird dir bieten, was bei den Einzelnen im Besondern für Recht angesehen wird, was in der Stadt, in welcher du sprichst, was anderswo als Recht gilt. Haben wir Alles so durchgegangen, so bringen wir zuletzt einige, unter sich verschiedene Sentenzen und Enthymeme vor, und werden, wenn der einzelne Theil von Umfang ist, und wir das Vorgetragene in Erinnerung bringen wollen, kurz wiederhole[illegible]er aber nicht von Umfang, und dem Gedächtnisse d[illegible]e wohl eingeprägt, so erwähnen wir noch einmal [illegible]s, und gehen zu einem neuen über, z. B.: daß es [illegible]t sey, den Syrakusiern Hülfe zu leisten, glaube ich [illegible]n Gesagten hinreichend be[illegible] haben; daß e[illegible] auch Vortheil bringt, D[illegible]n, will ich [illegible]en, u.

zeigen. Wie nun so eben bei dem Gerechten nachgewiesen ist, ebenso verfahre mit dem Nützlichen: gib am Schlusse dieses Theiles gleichfalls eine Wiederholung oder Erwähnung, und gehe wieder zu einem andern Theil, der sich vorfindet, über. So muß man einen Theil mit dem andern verbinden, und die Rede zusammenweben. Hast du alles Das aufgeführt, wodurch du Das, wozu du räthst, bekräftigen kannst, so zeige noch kurz mit Enthymemen, Sentenzen oder Figuren, wie es ungerecht, nachtheilig, schändlich, unangenehm sey, Das nicht zu thun, und setze Diesem kurz entgegen, wie gerecht, vortheilhaft, schön, angenehm Das sey, wozu du auffordertst. Hast du genug Sentenzen angeführt, dann ende mit einem Schlußsatze. Auf diese Art werden wir den vorliegenden Gegenstand bekräftigen, nach diesem Theile aber die Prokatalepsis vorbringen.

34. Durch diese nimmst du die Einreden, welche der Gegner den von dir vorgetragenen machen kann, im Voraus nicht ohne Tadel gegen Diesen hinweg. Was die Gegner vorbringen, mußt du herunterſetzen, das Deinige aber recht hervorheben, wie du bei der Lehre der Amplification vernommen hast. Ist das Deinige größer, so mußt du das Eine neben dem Andern stellen, ebenso das Mehrere neben dem Mehreren, das Einzelne neben dem Vielen, das Viele neben dem Einzelnen, kurz alle Arten durchgehen und, was du sagst, hervorheben, was aber die Gegner erwiedern, als schwach und unbedeutend darstellen. Auf diese Art werden wir die Protakalepsis anwenden; dann zuletzt nach *den oben erwähnten Formen* entweder überlegend, oder

beweisend, oder hervorhebend, oder fragend, oder ironisch das Gesagte kurz wiederholen.

35. Wenn wir anrathen, Jemanden Hülfe zu leisten, einzelnen Personen oder ganzen Staaten, so wird es gut seyn, kurz anzuführen, wenn Diese mit Denen, zu welchen wir in der Versammlung reden, von früherer Zeit her in einem Verhältnisse von Freundschaft, Dank oder Mitleid stehen; denn welche auf Solches Anspruch machen können, sind sie zumeist geneigt, zu unterstützen. Alle zeigen nun Liebe gegen Jene, von welchen sie glauben, daß sie nach Gebühr Gutes genossen haben, oder genießen, oder genießen werden, von ihnen selbst oder ihren Freunden, sie selbst, oder Deren sie sich zumeist annehmen. Dank aber haben sie immer, von welchen sie glauben, daß sie wider Erwarten etwas Gutes genossen haben, oder genießen, oder genießen werden, von ihnen selbst oder deren Freunden, sie selbst, oder Deren sie sich zumeist annehmen. Findet sich nun etwas von Dem vor, so muß man Dieß kurz angeben, und dann das Mitleid der Zuhörer anrufen. Dieß aber werden wir ganz nach Wunsch vermögen, wenn wir wissen, daß Alle gegen Die Mitleid haben, welche sie sich feindlich gesinnt oder unverdient unglücklich glauben; daher mußt du zeigen, daß Dieß bei Denen, für welche du Mitleid erflehst, der Fall ist, und nachweisen, daß sie Unglück erlitten haben, oder erleiden, oder, wenn die Zuhörer ihnen nicht Hülfe gewähren, erleiden werden. Findet aber Dieß nicht statt, so zeige, daß Die, für welche du sprichst, des Guten, das alle Andern, *oder doch die Meisten* haben, beraubt sind, oder nie etwas *Gutes erlangt haben*, oder nicht erlangen, oder wenn

Zuhörer jetzt nicht Erbarmen tragen, nie erlangen werden. Dieß ist das Verfahren, wodurch wir die Anwesenden zum Mitleid führen werden.

Wenn wir abrathen, haben wir das Diesem entgegengesetzte Verfahren anzuwenden. Sonst aber müssen wir gerade so den Eingang machen, die Facta erzählen, die Beweisgründe anführen und den Zuhörern zeigen, daß Das, was die Gegner vorhaben, ungerecht, gesetzwidrig, schädlich, schändlich, unangenehm, unmöglich, schwierig, nicht nothwendig sey. Die Anordnung (τάξις) ist ebenso, wie in der anrathenden Rede. Wenn man also geradezu von einer Sache abräth, befolge man diese Ordnung. Wenn wir aber Dem, was Andere angerathen haben, entgegensprechen, so müssen wir im Eingang angeben, worin wir anderer Meinung sind, sonst aber ganz nach Obigem die Einleitung bilden, nach dem Eingange Alles, wozu der Gegner anräth, einzeln darlegen und zeigen, daß es nicht gerecht, gesetzlich, zuträglich u. s. w. sey. Dieß ist leicht möglich, wenn du sagst, daß Das, was er sagt, ungerecht, oder nachtheilig, oder ihm ähnlich, oder dem Gerechten und Nützlichen, und was als Solches erkannt worden ist, entgegengesetzt sey: ebenso verfahre bei dem Uebrigen. Dieß ist die beste Art abzurathen. Kann man aber diese Ausführung nicht anwenden, so rathe durch Das ab, was Jener übergangen hat. Z. B. wenn der Gegner das Gerechte hervorhebt, so suche du zu zeigen, daß es schändlich, nachtheilig, mühsam, unmöglich sey, oder was du der Art hast; hebt Jener das Nützliche hervor, so zeige du, daß es ungerecht oder sonst etwas außer Diesem sey. Seine Sache muß man erheben, die des Gegners erniedrigen, wie

wir in der anrathenden Rede nachgewiesen haben. Wie dort, hat man auch hier Sentenzen, Enthymeme vorzubringen; ferner die Prokatalepsis des Gegners zu widerlegen, und am Schlusse zu widerholen; überdieß, wie wir in der anrathenden Rede zu zeigen haben, daß Freundschaft bestehe zwischen den Zuhörern und Denen, für welche wir sprechen, oder daß man den Bittenden Dank schuldig sey; * * ebenso müssen wir nachweisen, daß Die, welchen wir unsere Unterstützung versagen, unsern Zorn, oder Mißgunst, oder Haß verdienen. Haß werden wir erregen, wenn wir zeigen, daß Die, welchen wir abrathen, sie selbst, oder Deren sie sich besonders annehmen, von Jenen selbst, oder von ihren Freunden wider Gebühr Böses erlitten haben; Zorn, wenn wir beweisen, daß sie wider Gebühr geringgeschätzt oder beleidigt worden seyen, von ihnen selbst, oder ihren Freunden, sie selbst, oder Die, deren sie sich besonders annehmen; Mißgunst bereiten wir Jenen, von welchen wir darthun, daß sie unverdient glücklich gewesen, oder noch sind, oder seyn werden; daß sie keines Vortheils in der Vergangenheit beraubt worden, oder in der Gegenwart, oder in der Zukunft es werden; daß sie kein Uebel vordem je erduldet haben, oder jetzt leiden, oder einst erlangen werden. So werden wir Mißgunst, Zorn und Haß bewirken: Liebe, Gunst und Mitleid aus Dem, was in der anrathenden Rede dargelegt worden; die Zusammenstellung und Anordnung aber aus allem Dem, was oben gesagt worden, geben. Demnach kennen wir nun die anrathende und abrathende Art, wie sie beschaffen ist, woraus sie besteht, *und wie wir sie anzuwenden haben.*

36. Wir wollen nun die lobende und tadelnde Art

vornehmen und betrachten. Auch hier machen wir den Eingang so, daß wir, gerade wie bei der anrathenden und abrathenden Art, zuerst den Inhalt des Gegenstandes angeben, und die gegen uns verbreiteten falschen Gerüchte widerlegen. Zur Aufmerksamkeit ermuntern wir sowohl durch Das, was wir bei der Volksrede erwähnt haben, als dadurch, daß wir zu zeigen versprechen, Die, welche gelobt oder getadelt werden, hätten Wunderbares und Ausgezeichnetes vollführt. Denn hierbei ist gewöhnlich Nichts gefährdet: wir wollen nur unser Talent geltend machen. Was die Anordnung betrifft, so ist das Erste das Proömium, gerade so, wie bei der anrathenden und abrathenden Rede. Nach dem Proömium trennen wir die Güter, die außerhalb der Tugend gelegen, und die in ihr enthalten sind, und verfahren, wie folgt. Zu den Gütern außerhalb der Tugend gehören edle Geburt, Kraft, Schönheit, Reichthum; zur Tugend aber Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und rühmliche Bestrebungen. Was davon in die Kategorie der Tugend fällt, wird mit Recht gepriesen, was außer ihr ist, nur unbemerkt hervorgehoben; denn daß Jemand von edler Geburt, stark, schön, reich ist, deßwegen darf man ihn nicht loben, sondern Dieß nur als Gunst des Glückes betrachten. Demgemäß werden wir nach dem Proömium zuerst die Genealogie stellen. Denn Dieß ist auch das Erste, wodurch sich die Menschen und andere lebende Geschöpfe mehr oder weniger unterscheiden; daher wir bei diesen mit Recht die Abstammung angeben werden, während wir bei Darstellung eines Affectes, einer Handlung, *Rede oder Sache unmittelbar* unser Lob mit Dem beginnen, *was es Unterscheidendes* und Vorzügliches hat. Das

Verfahren bei der Genealogie ist folgendes: sind die Voreltern berühmt, so zähle sie Alle vom Anfange bis zu Dem, welchen du in deiner Rede verherrlichst, auf, und gib bei Jedem kurz etwas Ruhmwürdiges an. Sind nur die ersten vorzüglich, und die folgenden haben nichts Bedeutendes gethan, so gehe Jene auf dieselbe Art durch; die schlechten aber übergehe, mit dem Bemerken, daß du bei der großen Zahl der Ahnen nicht mit namentlicher Aufzählung Aller lange verweilen wollest; überdieß müßte doch Jeder einsehen, daß sie, die von so tüchtigen Eltern abstammten, natürlich auch ihren Ahnen ähnlich gewesen wären. Sind dagegen die Voreltern der früheren Zeit unbedeutend gewesen, die spätern aber berühmt, so führe die Abstammung dieser an, und sage, es sey überflüssig von Jenen Vieles zu reden; du wollest nur zeigen, daß die nächsten Vorfahren vortrefflich gewesen sind: es sey ja einleuchtend, daß auch ihre Voreltern vorzüglich gewesen; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß sie, wenn sie von schlechten Eltern abstammten, so ausgezeichnet wären. Findet sich aber von Seiten der Ahnen gar kein Ruhm, so sage, er selbst sey edel, und führe dabei an, daß Alle, die zur Tugend natürliche Neigung hätten, auch edel geboren seyen; tadle auch die Uebrigen, welche die Vorfahren loben; denn Viele stammten aus berühmten Geschlechtern, und seyen dieser ganz unwürdig. Ferner sage, dein Zweck sey jetzt, Diesen, nicht seine Ahnen zu preisen. Auf ähnliche Art hat man, wenn man tadelt, bei Angabe von schlechten Voreltern, rücksichtlich der Genealogie, zu verfahren. So muß man bei Lob und Tadel die Abstammung

anordnen. Hat Jemand, durch das Glück begünstigt, Vorzüge, so ist darauf zu sehen, daß Das, was du sagst, den Jahren und dem Alter angemessen und nicht weitläufig sey; denn Knaben, glaubt man, seyen nicht so sehr durch sich, wie durch ihre Erzieher, geordnet und besonnen; darum hat man davon nur wenig zu sprechen. Ist Dieß geschehen, so schließe diesen Theil mit einem Enthymem oder einer Sentenz, mache den Uebergang zum Jünglingsalter, und erhebe seine Thaten, seinen Charakter, seine Bestrebungen, wie wir oben, wo zuerst von der Lobrede gesprochen war (Cap. 4.), angegeben, indem du erzählst, daß von Dem, welchen du lobst, als er in diesem Alter war, Dieß und Dieß geschehen, oder durch ihn, oder durch das Bestreben, oder daraus, oder deßwegen erfolgte. Stelle auch die rühmlichen Thaten von andern Jünglingen entgegen und zeige, daß sie weit geringer seyen, indem du von Jenen nur das Unbedeutendste anführst, von Dem aber, welchen du lobst, das Größte und Ausgezeichnetste. Denn so muß Das, was du sagst, indem du es mit rühmlichen, doch geringeren Thaten Anderer zusammenstellst, sich groß ausnehmen. Immer aber ist hierbei mit Vergleichung diese Amplification anzuwenden. Z. B.: wo und wer war als Knabe von solcher Liebe zur Philosophie beseelt, der in späteren Jahren hierin solche Fortschritte gemacht hätte? Oder: wer muthig die Anstrengungen in den Gymnasien aushält, wird gewiß auch bei dem Studium der Philosophie allen Fleiß anwenden. Auf diese Art können wir durch Vergleichung hervorheben. Haben wir *nun das Jünglingsalter* durchgegangen, so setzen wir am *Schlusse Sentenzen und* Enthymeme, wiederholen das Gesag

ganz kurz, oder geben diesem Theile im Allgemeinen nur seine Bestimmung, und machen den Uebergang zu Dem, was Der, welcher gepriesen wird, als Mann gethan hat. Hier sprechen wir zuerst von der Gerechtigkeit, heben diese wie das Obige hervor, und gehen zur Weisheit über, wenn sie sich anders vorfindet; verfahren hier ebenso, führen dann mit der gehörigen Amplification die Tapferkeit an, wenn sie anders angeführt werden kann, und haben wie zuletzt alle Arten durchgegangen, so werden wir das Gesagte kurz wiederholen, und die ganze Rede mit einer Sentenz oder einem Enthymem beschließen. Bei Lobreden wird es nicht unpassend seyn, Alles mit vielen Worten darzustellen, und den Ausdruck der Rede erhaben zu machen. Ebenso werden wir bei schlechten Handlungen, wenn wir tadeln, verfahren. Doch dürfen wir uns keinen Spott gegen Den, welchen wir tadeln, erlauben, sondern nur dessen Lebenslauf erzählen; denn Erzählung bewirkt bei den Zuhörern weit mehr Ueberzeugung, als Spott, und verfehlt auch ihren Eindruck bei Einem nicht, welche sie trifft. Spott zielt nur auf Gestalt und nähere Umstände; Erzählung aber ist gleichsam der Spiegel der Sitten und der Charaktere. Ebenso hüte dich, schändliche Thaten mit schändlichen Worten zu bezeichnen, damit du nicht den Anstand verletzest; dergleichen muß man räthselhaft aussprechen, und die Sache mit Wörtern von andern Begriffen andeuten. In der tadelnden Rede soll man auch ironisch verfahren, und den Gegner in Dem, worin er so groß thut, lächerlich darstellen. Sind nur wenige anwesend, so darf man ihm wohl verächtlich begegnen; vor dem Volke aber nur den gewöhnlichen Tadel gegen ihn aus

sprechen. Die Amplification und dessen Gegentheil findet in der tadelnden Rede gerade so, wie in der lobenden statt. Daraus wissen wir, wie wir diese Arten anzuwenden haben.

37. Noch ist uns die anklagende und die vertheidigende, endlich die untersuchende Art übrig. Wie wir diese in der gerichtlichen Gattung anlegen und ordnen sollen, wollen wir jetzt durchgehen. Im Eingange geben wir den Inhalt des Gegenstandes unserer Klage oder Vertheidigung, ebenso wie bei den übrigen Arten. Zur Aufmerksamkeit werden wir durch Das, was in der anrathenden und abrathenden Art vorgetragen worden ist, auffordern. Was endlich das Wohlwollen betrifft, so ist es, wenn die Zuhörer bereits wohlwollende Gesinnung hegen, nicht nöthig, darnach zu streben. Ist die Stimmung Jener weder dafür, noch dagegen, so verschaffe man sich das Wohlwollen auf die Art, welche oben nachgewiesen ist; steht man aber in Mißgunst bei den Richtern von der frühern Zeit her, oder von der Gegenwart, so daß ihr Unwille sich auf die Person, oder auf die Sache, oder auf die Rede bezieht, dann hat man Manches nebenbei, Manches aber insbesondere, um sich Wohlwollen zu erwerben, vorzubringen. Dieß also wird das Verfahren seyn, wonach wir uns Wohlwollen erstreben müssen. Sind die Zuhörer nemlich gegen Jemand weder günstig, noch ungünstig gestimmt, so lobe man Diesen kurz und tadle die Gegner; das Lob aber betreffe Das, was die Zuhörer selbst zumeist besitzen, z. B. daß er den Staat, die Freunde liebe, daß er dankbar, oder mitleidig sey. Den Gegner schmähe mit Vorwürfen, welche den Zorn der Richter hervorrufen, z. B. daß

er den Staat, seine Freunde hasse, daß er undankbar, oder unbarmherzig sey. Auch muß man den Richtern schmeichelhaftes Lob ertheilen, daß sie so gerecht und strenge seyen. Ebenso erwähne die Nachtheile, wenn du vielleicht deinem Gegner in Reden, Handeln, oder was sonst Bezug auf den Prozeß hat, nachstehst. Endlich muß man das Gerechte, Gesetzliche, Nützliche u. s. w. an geeignetem Orte hervorheben. Dadurch werden wir bei den Richtern Dem, gegen welchen sie nicht günstig, aber auch nicht ungünstig gestimmt sind, Wohlwollen erwerben. Ist man aber nicht gut angeschrieben, so wissen wir, wenn Dieß von früherer Zeit herrührt, aus dem Obigen, wie wir dergleichen von uns abzuwenden haben. Folgt diese ungünstige Stimmung der Richter aus der Gegenwart, rücksichtlich der Person, so kann Dieß nur geschehen, wenn diese dem vorliegenden Gegenstande ungeeignet ist, oder im Widerspruche mit den Anschuldigungen steht, oder wenn man glaubt, daß die Klage mit Recht sie treffe. Nicht geeignet ist Jemand, wenn er zu jung oder zu alt für einen Andern auftritt; im Widerspruche, wenn ein Starker einen Schwachen wegen Mißhandlung gerichtlich belangt, oder ein Frevler einen gutmüthigen Mann wegen gewaltthätiger Behandlung anklagt, oder ein sehr Armer einen sehr Reichen wegen Geldbetrug beschuldigt. Solches also steht mit der Klage im Widerspruche; mit ihr übereinstimmend wird seyn, wenn ein Starker von einem Schwachen wegen Mißhandlung gerichtlich belangt, oder ein Anderer, der als Dieb bekannt ist, wegen Diebstahl angeklagt wird; überhaupt wird man annehmen, daß die Beschuldigungen sie mit Recht treffen, wenn man hierbei von ihnen Das glaubt, wo

ihrem Charakter entsprechend ist. Auf solche Art entsteht ungünstige Stimmung von der Gegenwart aus, rücksichtlich der Person. Durch die Sache aber entsteht sie, wenn Einer gegen seine eigenen Freunde, nahe oder ferne, oder wegen kleinlicher und unanständiger Dinge prozessirt; denn Das bringt die Streitenden in schlechten Ruf. Wie wir diese eben erwähnten Anschuldigungen von uns entfernen werden, will ich angeben. Es gibt nemlich zwei allgemein anwendbare Hauptmittel: das eine, durch was immer du den Richtern zumeist zu imponiren glaubst, dadurch suche im Voraus sie zu gewinnen, und mache allen möglichen Eindruck; das zweite ist, daß du die Anschuldigungen, die man gegen dich vorbringt, auf die Gegner wälzest, und ist Dieß unmöglich, auf Andere, mit dem Vorgeben, daß du nicht freiwillig, sondern, von deinem Gegner genöthigt, dich diesem Kampfe unterzogen hast. Rücksichtlich der einzelnen Anschuldigungen hat man Folgendes vorzuwenden. Wenn man zu jung auftritt, so hat man den Mangel an älteren Freunden, die für dich sprechen könnten, oder die Größe, oder die Menge von Unbilden, oder den bestimmten Termin, oder Etwas der Art geltend zu machen; trittst du aber für einen Andern auf, so sage, daß du dich seiner annimmst aus Liebe zu ihm, oder aus Haß wider den Gegner, oder weil du bei den Ereignissen zugegen gewesen, oder zum allgemeinen Besten des Staates, oder weil Der, den du vertheidigest, ganz verlassen sey, und gegen alles Recht beleidigt werde. Glaubt man aber, daß die Anschuldigung, *die man* erleidet, nicht ohne Grund sey, oder daß die Klage, *die man stellt, im* Widerspruche stehe, dann gebrauche man die Prokatalepsis, und sage, es sey nicht gerecht und gesetzlich,

noch in ihrem eigenen Interesse, aus einer vorgefaßten Meinung, oder eines bloßen Verdachtes wegen, ohne daß man die Sache vernommen habe, im Voraus zu verurtheilen. Auf diese Art werden wir die ungünstige Stimmung, die auf der Person ruht, heben. Geht sie aber von der Sache aus, so werden wir sie von uns entfernen, indem wir die Schuld auf die Gegner werfen, oder ihnen den Vorwurf von Schmähung, oder Ungerechtigkeit, oder Habsucht, oder Streitsucht machen, und uns erzürnt stellen, weil wir auf andere Art nicht Recht erlangen könnten. Die in gerichtlichen Reden besonders vorkommenden Anschuldigungen, die man uns macht, werden wir so widerlegen; die allen Arten gemeinsamen haben wir bereits aus dem Vorhergehenden kennen gelernt. Die Anordnung der gerichtlichen Proömien ist von der bei Volksreden gewöhnlichen nicht verschieden.

Auf eine gleiche Art werden wir die Erzählungen an das Proömium anschließen, und diese entweder theilweise als gerecht und glaubwürdig, oder im Ganzen und zusammenhängend darstellen.

Hierauf folgt die Bekräftigung, und zwar, wenn die Gegner den angegebenen Thatsachen widersprechen, durch die Beglaubigungen, wenn sie diese zugeben, dadurch, daß sie gerecht, zuträglich u. s. w. seyen. Die Anordnung der Beglaubigungen ist folgende: zuerst die Zeugnisse, und was durch Untersuchungen aus der Tortur zu unserm Vortheile ausgesagt worden. Dann bekräftige Dieses, wenn es an sich schon wahrscheinlich ist, durch Sentenzen und Enthymeme; ist es aber durchaus unwahrscheinlich, durch das Glaubliche, dann durch Beispiele, Merkmale, Zeichen, Ueberführe

ringen, und zuletzt durch Enthymeme und Sentenzen. Werden aber die Facta zugegeben, so kann man die Beglaubigungen übergehen, und hat, wie so eben bemerkt worden, nur die Rechtsgründe vorzubringen.

Auf diese Art werden wir die Bekräftigung liefern, erauf aber Das stellen und im Voraus wegräumen, was unsere Gegner, wie zu erwarten steht, vorbringen werden. Läugnen sie die Thatsache, so müssen wir unsere genannten Beglaubigungen durch Amplification erheben, die ihrigen dagegen persiflirend als gering und unbedeutend darstellen. Gestehen sie aber die Facta zu, dann zeige, daß diese gerecht und gesetzlich seyen. Was die geschriebenen Gesetze betrifft, so suche zu beweisen, daß die, welche wir anführen, und diesen ähnliche gerecht, schön, dem Staate nützlich und als solche allgemein anerkannt seyen; das Gegentheil aber bei jenen Gesetzen, welche die Gegner vorbringen, stattfinde. Geht Dieß nicht an, dann erinnere die Richter, daß sie, die geschworen, auch den bestehenden Gesetzen ihre Stimme zu geben, jetzt nicht über ein Gesetz, sondern über eine Thatsache ihr Urtheil geben müssen, und führe weiter aus, daß sie nicht jetzt, sondern an den besonders dazu bestimmten Tagen über Gesetze zu sprechen hätten. Trifft es sich, daß die Thatsache im Widerspruche mit Gesetzen ist, die schlecht scheinen, dann sage, daß so etwas kein Gesetz, sondern Gesetzlosigkeit sey; denn das Gesetz wird zum Nutzen und Frommen des Staates gegeben, dieses aber bringt dem Staate nur Verderben; darum werden die Richter gar nicht *gegen das Gesetz handeln*, wenn ihr Urtheil diesem Gesetze *ganz entgegenstimmt*, sondern dadurch als Gesetzgeber auf-

treten, daß man sich nicht verderblicher und gesetzwidriger Beschlüsse bediene. Dabei führe man auch an, daß kein Gesetz verbietet, dem Staate Gutes zu thun: und schlechte Gesetze aufheben, heißt dem Staate eine Wohlthat erweisen. Auf solche Art also können wir, wenn die Gesetze sich deutlich ausdrücken, sie mögen seyn, wie sie wollen, im Voraus Dem, was die Gegner anzuführen gedenken, leicht widersprechen. Ist aber der Sinn des Gesetzes schwankend, und die Richter folgen der Erklärung, die zu deinem Vortheile ist, so mußt du Dieß nebenbei zu verstehen geben; erklären sie aber das Gesetz zu Gunsten des Gegners, dann mußt du zeigen, daß der Gesetzgeber nicht Das gemeint hat, sondern was du sagst, und daß es ihnen selbst zuträglich ist, daß Dieses der Sinn und der Geist des Gesetzes sey. Kannst du nicht gerade das Gegentheil davon beweisen, so zeige, daß das Gesetz durchaus nichts Anderes sagen könne, als was du vorbringst. Wenn wir dieses Verfahren bei den Gesetzen anwenden, so wissen wir, wie wir uns dabei zu benehmen haben. Ueberhaupt müssen wir, wenn die Gegenpartei die Thatsache zwar zugesteht, aber durch die Gründe des Rechtes und Gesetzes sich vertheidigen will, aus diesem Das, was sie vorzubringen gedenkt, im Voraus widerlegen; wenn sie aber das Factum zugesteht, und dennoch Nachsicht erlangen will, so hat man diesem Benehmen der Gegner auf folgende Art entgegenzuarbeiten. Erstens bemerke, daß sich eine zu große Bosheit zeige, und daß die Leute erst dann einen Fehltritt eingestehen, wenn sie nicht mehr läugnen können; so daß ihr, wenn ihr Diesem Verzeihung schenkt, auch alle Andern von den Strafen befreien werdet. Ferner sage, wenn

ihr Die freisprechet, welche die That eingestehen, wie werdet ihr Die, welche sie nicht eingestehen, verurtheilen können? Auch erwähne: wenn er einen Fehler begangen, so ziemt sich nicht, daß ich die Schuld dieses Fehlers trage. Ueberdieß hat man anzuführen, kein Gesetzgeber habe Nachsicht mit den Fehlenden; darum dürfen auch die Richter, welche nach den Gesetzen entscheiden, keine Nachsicht haben. Auf solche Art werden wir, wie anfangs gezeigt worden, bewirken, daß keine Nachsicht gegeben werde. Ueberhaupt werden wir Alles, was die Gegner, ihre Sache überzeugend und gerecht darzustellen und Verzeihung zu erlangen, vorzubringen gedenken, aus dem früher Gesagten im Voraus widerlegen können.

Nach dieser Anschuldigung müssen wir, wenn es angeht, die ganze Rede der Hauptsache nach und kurz wiederholen, und den Richtern Haß, Zorn und Mißgunst wider unsere Gegner, Liebe, Gunst und Mitleiden gegen uns einzuflößen und zu erregen suchen. Wie aber Dieses geschehen kann, haben wir in der Volksrede, sowohl bei der anrathenden, als bei der abrathenden Art, nachgewiesen, und werden Dieß auch bei der Vertheidigung am Schlusse angeben.

Wenn wir nun in der gerichtlichen Rede zuerst auftreten und die Klage stellen, werden wir so, wie gezeigt ist, es anlegen und anordnen. Führen wir die Vertheidigung, so wird der Eingang, wie bei der Anklage, lauten; von der Klage selbst aber werden wir nach dem Eingange Das, was bei den Zuhörern eine Ueberzeugung hervorgebracht hat, übergehen, was dagegen nur ein Meinen bewirkt hat, hervorheben und widerlegen; ferner die Zeugen,

die durch die Tortur erzwungenen Aussagen und die Eide nach dem Obigen als unzuverlässig darstellen, und, sind die Thatsachen beglaubigt, die Vertheidigung gegen diese in die künstliche Form, sie zu übergehen, einkleiden; sind aber die Zeugen oder Die, welche durch die Tortur zur Aussage genöthigt worden, zuverlässig, deren Erwähnung mit der Rede oder Thatsache, oder was man sonst von dem Entgegengesetzten ganz Ueberzeugendes vorzubringen hat, verbinden. Führt der Kläger an, daß du dabei Vortheil hattest, oder daß so Etwas zu thun deine Sitte wäre, dann beweise in der Vertheidigung zunächst, daß dir Das, was man dir vorwirft, keinen Vortheil brachte, und kannst du Das nicht, daß Solches zu thun, weder deine, noch deinesgleichen Sitte sey, oder wenigstens nicht auf diese Art. So wirst du Das, was glaublich scheint, aufheben. Von dem Beispiele zeige, wenn anders möglich, daß es keine Aehnlichkeit mit Dem hat, wessen man dich beschuldigt; kannst du Das nicht, dann bringe selbst ein andres Beispiel vor aus dem Entgegengesetzten, das wider Erwarten geschehen ist. Das Merkmal widerlege durch Angabe der Gründe, die ihm entgegenstehen. Die Sentenzen und Enthymeme stelle entweder als paradox oder als zweideutig dar, die Zeichen als Zeichen von mehreren, nicht blos von Dem, dessen man dich beschuldigt. So werden wir den Aussagen der Gegner, indem wir sie auf das Entgegengesetzte führen oder zweifelhaft machen, alles Vertrauen benehmen.

Wenn wir aber die in der Klage vorgebrachte Thatsache zugestehen, so werden wir auf rechtlichem und gesetzlichem Wege zu zeigen versuchen, daß unsre Sache weit mehr das

Recht und Gesetz für sich habe. Ist Dieß unmöglich, so müssen wir die Schuld auf einen Fehler oder ein Unglück legen, und den daraus entstandenen Schaden als unbedeutend angeben, mit dem Bemerken, Fehlen sey allen Menschen gemein, Unrecht thun aber nur den Bösen eigen: es sey billig, gerecht und zuträglich, einem Fehltritte Nachsicht zu gewähren; Niemand wisse, ob er nicht in denselben Fall kommen werde. Zeige, daß auch der Gegner, wenn er in Etwas gefehlt hat, für Recht hielt, Verzeihung zu erlangen. Dann folgen die Widerlegungen, welche der Gegner im Voraus uns weggenommen hat (προκαταλήψεις). Dagegen zu sprechen, werden die Thatsachen selbst uns das Meiste an die Hand geben. Wenn sie uns aber vorwerfen, daß wir geschriebene Reden vorlesen, oder in der Redekunst uns üben, oder für Lohn Jemand vertheidigen, so müssen wir dergleichen geradezu mit Ironie angreifen und in Betreff des Ersten sagen, das Gesetz verbiete keineswegs, daß wir Geschriebenes, oder Jener Ungeschriebenes vortragen. Eine solche schlechte That zu begehen, verbiete das Gesetz; reden aber lasse es einen Jeden, wie er wolle. Ferner sage: der Gegner meint, er habe so großes Unrecht begangen, daß ich, wie er es verdient, die Klage stellen kann, wenn ich nicht schriftlich Alles aufzeichne, und lange darüber nachdenke. So werden wir dem Vorwurfe wegen geschriebener Reden entgegnen. Wenn man aber sagt, daß wir die rhetorische Kunst lernen und ausüben, so gestehen wir Dieses zu: wir, die wir die Redekunst lernen, wie du sagst, sind nicht prozeßsüchtig; da aber du zu reden nicht verstehst, bist vordem schon verurtheilt worden, und eben so gewiß ist es jetzt, daß deine

Klage gegen mich nichts als Verläumdung sey, so werden die Bürger für gut halten, daß auch Jener Rhetorik studiere; er wäre dann nicht so boshaft und verläumderisch. Ebenso werden wir, wenn uns Jemand den Vorwurf macht, daß wir um Lohn einen vertheidigen, nicht ohne Ironie Dieses zugestehen und beweisen, daß der Kläger selbst und alle Andere Dieß thun; dabei aber die verschiedenen Arten von Lohn angeben und sagen, daß die Einen für Geld, Andere aus Dankbarkeit, Andere aus Rache, wieder Andere wegen Ehre Jemanden vertheidigen: und nun zeige, daß du aus Dankbarkeit für den Beklagten sprichst, der Gegner aber um geringe Belohnung auftritt; denn nur um widerrechtlich Geld zu bekommen, nicht um keines zu zahlen, führe er den Prozeß. Ebenso, wenn Jemand sagt, daß wir prozessiren lehren, oder gerichtliche Reden schreiben, so thue dar, daß auch alle Andern ihren Freunden nach Vermögen durch Belehrung und Rath nützlich zu seyn streben: auf diese Art wirst du künstlich dergleichen Vorwürfen begegnen. Auch bei Fragen und Antworten, die hier stattfinden können, darf man sich nicht gleichgültig benehmen, sondern in der Antwort Bejahung und Verneinung genau unterscheiden. Z. B. Bejahungen: du hast meinen Sohn getödtet. Ja, ich habe ihn getödtet, weil er zuerst gegen mich das Schwert gezogen hatte. Du hast meinen Sohn geschlagen. Ja, weil er zuerst widerrechtlich gegen mich die Hand erhoben hatte. Du hast mich am Kopfe verwundet. Ja, weil du des Nachts mit Gewalt in mein Haus einbrechen wolltest. Dergleichen Bejahungen werden zugestanden, indem sie die Vertheidigung auf das Gesetz stützen. Verneinungen folgender Art.

aber weichen dem Gesetze aus: du hast meinen Sohn getödtet. Nicht ich, sondern das Gesetz. All dergleichen muß man dann vorbringen, wenn das eine Gesetz Dieses zu thun gebietet, ein anderes aber es verbietet. Was man wider seine Gegner vorzubringen hat, wird man aus Diesem abnehmen können.

Hierauf folgt die Wiederholung (παλιλλογία), eine kurze Erinnerung des bereits Vorgetragenen. Diese ist überall nützlich, so daß wir sie sowohl bei den einzelnen Theilen, als bei jeder Art anwenden müssen; vorzüglich findet sie bei Klage und Vertheidigung statt, dann auch bei der anrathenden und abrathenden Rede. Wir müssen nemlich hier nicht blos, wie bei der lobenden und tadelnden Rede, das Gesagte in Erinnerung bringen, sondern auch die Richter uns geneigt, den Gegnern aber abgeneigt machen; deßwegen stellen wir diesen auch als den letzten Theil der Rede dar. Dem Zuhörer das Gesagte in das Gedächtniß zurückrufen, können wir berechnend, oder beweisend, oder hervorhebend, oder fragend, oder in Form von Ironie, wobei wir von uns das Beste, von den Gegnern aber das Schlechteste angeben; wie Jedes der Art ist, wissen wir aus dem Obigen. Die Richter machen wir uns geneigt und den Gegnern abgeneigt, wie beim Anrathen und Abrathen, wenn wir der Hauptsache nach Das anführen, worin wir Jenen, die uns unrecht gethan, Gutes erwiesen haben, erweisen, oder erweisen werden, wir selbst, oder unsere Freunde, ihnen selbst, oder Jenen, *für welche* sie besondere Sorge tragen, oder andererseits den *Richtern, ihnen selbst*, oder Deren sie sich besonders annehmen: *ferner ihnen* darstellen, jetzt sey der Augenblick ge-

kommen, uns für das früher Geleistete den Dank abzustatten, und überdieß möglichenfalls ihr Mitleid gegen uns erregen. Dieß werden wir bewirken, wenn wir zeigen, daß wir es gut mit den Zuhörern meinen, und unverdient im Unglücke sind, indem wir vordem Uebles erduldet haben, oder jetzt erdulden, oder in Zukunft, wenn sie uns nicht helfen, erdulden werden. Können wir Dieses nicht vorbringen, so setzen wir auseinander, welcher Vortheile wir beraubt sind, oder jetzt, oder in Zukunft beraubt werden, wenn die Richter uns vernachlässigen; oder wie wir nie etwas Gutes genossen haben, genießen, oder genießen werden, wenn sie uns nicht helfen. Dadurch werden wir uns des Mitleids würdig zeige und das Wohlwollen der Zuhörer erlangen. Unsere Gegner werden wir durch das Entgegengesetzte anschwärzen und in Mißgunst bringen, wenn wir darlegen, daß durch sie oder ihre Freunde die Zuhörer selbst, oder Die, wofür sie besonders besorgt sind, unverdient Unrecht erlitten haben, oder erleiden, oder erleiden werden. Denn durch dergleichen werden sie von Haß und Zorn gegen Jene ergriffen; und können wir Das nicht, so werden wir Solches zusammenstellen, was ihre Mißgunst bei den Zuhörern herbeiführt: und nahe der Mißgunst liegt der Haß. Diese Mißgunst wird überhaupt herbeigeführt, wenn wir zeigen, daß sie unverdient vom Glücke begünstigt und den Zuhörern feindlich gesinnt sind; ferner, daß sie auf ungerechte Weise viele Vortheile erlangt haben, oder erlangen, oder erlangen werden, oder da sie keines Gutes beraubt worden; schon jetzt, oder in Zukunft beraubt werden; oder daß sie nie etwas Uebles betroffen, der trifft, oder treffen wird, wenn die Richter nicht jetzt

sie bestrafen. Dadurch werden wir am Schlusse der Rede die Zuhörer uns geneigt, den Gegnern abgeneigt machen, aus all dem Vorhergesagten aber Klage und Vertheidigung kunstvoll anordnen.

38. Die untersuchende Art für sich allein wird selten angewendet; aber sie verbindet sich mit andern Arten, und dient besonders zu Gegenreden. Damit wir nun auch davon das Verfahren kennen, wenn wir vielleicht einmal eine Rede, oder das Leben, oder eine That von Personen, oder die Verwaltung des Staates zu untersuchen haben, will ich kurz das Wichtigste angeben. Wenn wir solche Untersuchungen liefern, haben wir den Eingang ungefähr so, als wenn wir bei den Zuhörern in Mißgunst stünden, zu geben, so daß wir zuerst annehmbare Gründe vortragen, wornach uns das Recht zusteht, und dann erst die Untersuchung beginnen. Gründe der Art sind bei Staatsversammlungen, daß wir nicht aus Streitsucht so Etwas unternehmen, sondern damit den Zuhörern es nicht verborgen bleibe; ferner, daß uns diese schon früher belästigt haben; bei Privatversammlungen Haß oder schlechter Charakter Derer, gegen die man untersucht, oder Liebe zu Denen, für die man untersucht, oder damit sie Das, was sie treiben, aufgeben und nicht wieder thun; bei Volksversammlungen das Gerechte, Gesetzliche, dem allgemeinen Wohl Zuträgliche. Haben wir nach Diesem und dem Aehnlichem den Eingang dargestellt, so legen wir der Reihe nach Alles, was gesprochen oder gethan worden, oder was man zu thun im Sinne hatte, einzeln dar, prüfen es und zeigen, daß es mit dem Gerechten, Gesetzlichen, dem Privat- und allgemeinen Vortheile im

Widerspruche steht. Ebenso müssen wir genau darauf sehen, ob es nicht sich selbst, oder dem Charakter guter Personen, oder aller Wahrscheinlichkeit widerspricht; überhaupt, daß wir nicht durch Ausführung des Einzelnen zu weitläufig werden. Je mehr wir den Zuhörern zeigen, daß Das, was untersucht wird, im Widerspruche steht mit rühmlichen Bestrebungen, Handlungen, Reden, Sitten, desto mehr werden Die, welche die Untersuchung trifft, an Ansehen verlieren. Die Untersuchung darf nicht mit Bitterkeit, sondern muß mit Ruhe und Milde geführt werden; denn so findet die Rede weit mehr Glauben, und der Redner selbst gibt sich keine Blöße. Haben wir Alles genau untersucht und mit Amplification hervorgehoben, so geben wir am Schlusse eine kurze Wiederholung, und erinnern die Zuhörer an das Gesagte. Wenn wir nun mit allen Arten so verfahren, so haben wir ihre künstliche Anwendung.

39. Man strebe, sowohl im Sprechen, als im Schreiben, die Reden möglichst genau mit den Thaten übereinstimmend zu geben, und gewöhne sich, es mit allem Diesem zu einer Fertigkeit zu bringen. Daher also werden wir die meisten und künstlichsten Mittel nehmen, um in Privatversammlungen, oder wenn man öffentlich auftritt, oder im Umgange mit Andern kunstgemäß zu reden. Aber nicht blos auf Rede wende man Sorgfalt, sondern eben so große auf sein Leben, das sich nach den oben angegebenen Bestimmungen auszeichnen soll; denn wie man sein Leben führt, Das trägt viel bei, Andere zu überreden und einen guten Ruf zu erhalten. Zuerst sondere die Thaten nach der allgemeinen Theilung der Bildung, was als das Erste, Zweite, Dritte oder Vierte zu behandeln ist; dann verschaffe dir das Nöthige von den Zuhörern, wie wir es im Eingange auseinandergesetzt haben. Wohlwollen wirst du erlangen, wenn du in Dem, was du bekennst, verharrest, dein ganzes Leben lang dieselben Freunde gehabt hast, und dich auch in andern Dingen nicht veränderlich, sondern stets gleich zeigst.

Ihre Aufmerksamkeit wirst du auf dich ziehen, wenn du große, schöne und dem Volke nützliche Thaten unternimmst. Hast du ihr Wohlwollen, und du bist mit Ausführung von Thaten beschäftigt, so werden sie alle die, welche Schlimmes entfernen und Gutes herbeiführen, als ihnen nützlich annehmen; welche aber das Entgegengesetzte bewirken, verschmähen. Statt die Erzählung kurz, deutlich und wahrscheinlich darzustellen, hat man die Thaten so auszuführen. Schnell wirst du dein Unternehmen vollenden, wenn du nicht Alles zugleich thun willst, sondern das Erste zuerst, und das Folgende darauf; rein, wenn du nicht schnell dein Unternehmen aufgibst, und vor dessen Vollendung dich an Anderem versuchst; wahrscheinlich, wenn du nicht deinem Charakter entgegenhandelst, ferner, nicht vorgibst, daß die Nemlichen deine Freunde und Feinde seyen. Aus der Beweisführung werden wir entnehmen, daß wir, wovon wir eine Kenntniß haben, nach Anleitung dieser die Thaten ausführen, wovon aber keine, uns nach dem gewöhnlichen Verfahren richten; denn in Sachen der Art ist es das Beste, mit Rücksicht auf das gewöhnliche Verfahren zu handeln. In der Rhetorik werden wir bei einem Streite mit den Gegnern die Bekräftigung aus Dem, was man von uns sagt, nehmen; im Leben aber werden wir Dieß thun, wenn wir die Verträge nach den geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen, mit den besten Zeugen in bestimmter Zeit halten. In der Rhetorik werden wir am Schlusse die Thatsachen wieder kurz angeben und den Zuhörern ins Gedächtniß zurückrufen; durch Handlung aber bringen wir ins Gedächtniß, wenn wir dieselben Thaten oder dem Ersteren ähnliche unternehmen. Freundlich gesinnt werden uns die Zuhörer, wenn wir Solches thun, wodurch sie bereits schon Gutes genossen zu haben, oder jetzt, oder in Zukunft zu genießen glauben: Großes werden wir thun, wenn wir Thaten aufführen, die viel Schönes *hervorbringen*. Dieß ist das Verfahren, wornach wir unser *Leben einzurichten haben*; nach der vorausgehenden Angabe *aber müssen wir die Uebung* in den Reden vornehmen.

Aristoteles

Poetik,

übersetzt

von

Dr. Christian Walz.

Einleitung.

§. 1. Inhalt.

Die Schrift über die Poetik in ihrem jetzigen Zustand zerfällt in drei Theile:

1) C. 1—5 handelt von der Poesie im Allgemeinen. Aristoteles spricht über die verschiedenen Arten der Dichtkunst und der darstellenden Kunst überhaupt, über die verschiedenen Mittel der Darstellung, die Gegenstände, die auf die Entstehung der Dichtkunst einwirkenden Ursachen, und über ihren natürlichen Entwicklungsgang, vermöge dessen aus dem Trieb nach Darstellung bei ernsteren Naturen die Tragödie, bei gemeineren die Comödie sich bildete; endlich über die Verwandtschaft der Tragödie und des Epos. Die Behandlung des Epos und der Comödie verschiebt er auf später, und wendet sich

2) zu dem am ausführlichsten behandelten Theile von der Tragödie C. 6—22. Er gibt C. 6. ihre Definition, und zählt ihre sechs Theile auf: Mythus, Charakter, Diction, Sinnesart, theatralische Ausrüstung

und Musik. Die Seele des Ganzen ist der Mythus, dessen Beschaffenheit C. 7—10. auseinandergesetzt wird. Peripetien und Erkennungsscenen sind die Hauptmotive, welche der Composition des Mythus Leben geben, C. 11. In Rücksicht auf den äußern Bau hat die Tragödie vier Theile: *πρόλογος*, *ἐπεισόδιον*, *ἔξοδος* und *χορικὸν* C. 12. In C. 13. gibt er Regeln für die innere Anlage der Tragödie. C. 14. für die Erregung von Mitleid und Furcht. C. 15. für die Schilderung der Charactere. C. 16. für die Behandlung der Erkennungsscenen. C. 17. für die scenische Composition. C. 18. über die Verknüpfung und Lösung. C. 19. über den Gedanken und über die Diction. C. 20—22. handelt über den Ausdruck im Einzelnen.

3) C. 23—27. wird das Epos behandelt. C. 23. wird der Unterschied der epischen von der historischen Composition auseinandergesetzt. C. 24. der Unterschied zwischen Tragödie und Epos. C. 25. wird an dem Beispiel Homer's gezeigt, wie der epische Stoff auf die wahrscheinlichste Weise zu behandeln sey. Er faßt sich aber kürzer, als über die Tragödie, weil nach einer Aeußerung C. 5. das über die Tragödie Gesagte größtentheils auch vom Epos gelte, und nach C. 24. die Haupttheile der Tragödie, Peripetien, Erkennungen, Leidenschaften, Gedanken und Ausdruck

auch in dem Epos dieselben sind. C. 26. werden die Ausstellungen, die man den Dichtern machen kann, aufgeführt, und die Lösung derselben gegeben. Zum Schluß bringt er C. 27. noch ein Bedenken, ob die epische oder die tragische Dichtung den Vorzug verdiene, was zum Vortheil der Tragödie gelöst wird.

§. 2. Form der Schrift.

Aus der gegebenen Anzeige des Inhalts erhellt genügend, daß wir in der auf uns gekommenen Schrift nicht das Ganze der Aristotelischen Arbeit besitzen, die sich nach der Ankündigung im ersten Capitel über das ganze Gebiet der Dichtkunst verbreiten sollte. — Im Anfang des sechsten Capitels verspricht er sogar ausdrücklich, nach der Tragödie von dem Epos und von der Comödie zu handeln: auf letztere aber kommt er, außer einigen Seitenblicken, welche die Parallele mit der Tragödie veranlaßte, gar nicht zu sprechen, obwohl er sich in der Rhetorik I, 11. und II, 18. bei der Auseinandersetzung des Lächerlichen auf seine ausführliche Darstellung in der Poetik beruft: die lyrische Poesie ist vollends ganz mit Stillschweigen übergangen. Dieser mangelhafte Zustand der Schrift muß jedem aufmerksamen Leser von selbst in die Augen springen; wir können uns daher einer näheren Untersuchung über die Entstehung derselben nicht entschlagen.

Die verschiedenen Meinungen der Gelehrten über diesen Punkt theilen sich in zwei Hauptklassen, deren eine dem Aristoteles die Abfassung der Schrift abspricht, die andere ihn als Verfasser anerkennt.

Zu der ersten Classe gehören die erst in neuester Zeit aufgestellten Ansichten von Ritter und Stahr.

Ritter*) nimmt an, ein Schüler der peripatetischen Schule, wenig begabt, mit ausgebreiteten, aber schlechten Kenntnissen in der Literatur, in die Grammatik kaum eingeweiht, habe lange nach Aristoteles, aber doch vor dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung (d. h. vor dem Zeitalter des Alexander von Aphrodisias), die Bemerkung gemacht, die zwei Bücher des Aristoteles über die Poetik passen nicht für seine Zeitgenossen, indem sie Manches enthalten, was entbehrlich sey, und dagegen Manches, was man ungerne vermißte, nicht enthalten. Um daher ein kurzes Compendium der Poetik zu liefern, habe er das Werk des Aristoteles excerpirt, zusammengezogen, davon weggeschnitten und Eigenes eingeschoben. Allein diese Ansicht scheint sich mit dem Anblick des Buches, wie wir es jetzt haben, nicht zu reimen. Wenn sich ein

*) Aristotelis Poëtica. Ad codices antiquos recognitam, latine conversam, commentario illustratam edidit Franc. *Ritter. Coloniae* MDCCCXXXIX.

auch noch so geistesarmer Schüler der peripatetischen Schule berufen glaubte, ein für sein Zeitalter mundgerechtes Compendium der Aristotelischen Poetik zuzuschneiden, so läßt sich erwarten, daß er seinen Lesern auf kleinem Raume ein wenig von Allem geben wollte; es ist daher nicht zu begreifen, wie dieser Epitomator dazu kam, ein so ungleiches Verhältniß der einzelnen Theile einzuführen. Wie sollte er vollends so blöde gewesen seyn, daß er seinem Hauptwerke C. 6. nachschrieb, „über die Comödie werden wir später sprechen," und dennoch diesen Theil ganz überging; bei der Tragödie dagegen, die in seiner späten Zeit für seine Leser nicht mehr Interesse haben konnte, als die übrigen Dichtungsarten, sich so weit einließ, daß er noch zahlreiche Zusätze aus andern, zum Theil falsch von ihm verstandenen Quellen dazu fügte? Ueberhaupt hat die Vermischung von Gelehrsamkeit und Albernheit, wie sie Ritter bei diesem Compilator annimmt, den er in der Vorrede p. XXI [illegible]teris multum, sed prave versatum, p. 194 [illegible]ed subineptum nennt, etwas Räthselhaftes, [illegible] Art, wie er ihm das Absurdeste aufbürdet, ist [illegible]echt. So wird das Schwanken der Handschri[illegible]lche C. 3. den Namen Chion[illegible]ίδου, [illegible] Χονίδου schreiben, ge[illegible]

Beweis gebraucht, daß er den Namen nicht einmal richtig schreiben konnte. C. 25. soll er die Namen für Tragödien, die aus der kleinen Ilias des Lesches entstanden seyen, *ὅπλων κρίσις*, *Φιλοκτήτης*, *Νεοπτόλεμος*, *Εὐρύπυλος*, *πτωχεία*, *Λάκαιναι*, *Ἰλίου πέρσις* und *ἀπόπλους*, blos nach den Titeln, welche die einzelnen Bücher der kleinen Ilias geführt haben, aufgestellt haben, ohne von einer *ὅπλων κρίσις* des Aeschylus, von einem *Αἴας μαστιγοφόρος* des Sophocles, von einem Philoctetes des Aeschylus, Sophocles und Euripides, von einem Neoptolemus des Nicomachus, den *Λάκαιναι* des Sophocles eine Notiz zu haben, oder wenigstens zu nehmen: dagegen soll er *Εὐρύπυλος*, *πτωχεία*, *Ἰλίου πέρσις*, *ἀπόπλους* für Titel von Tragödien gehalten, und als solche aufgeführt haben, während dergleichen Stücke nie existirt haben. Wir finden es sehr willkürlich, einen Schriftsteller auf diese Art mit Gewalt zum Schwachkopf zu stempeln. Wird ihm einmal ausgebreitete Literaturkenntniß zugestanden, so mußte er es wirklich künstlich angreifen, wenn er von den zu allen Zeiten bekanntesten Stücken, einem Ajas des Sophocles, einem Philoctetes des Aeschylus, Sophocles und Euripides gar keine Notiz haben sollte. Eben so schwer ist zu begreifen, wie ein auch noch so *geistloser Literator* Titel von Tragödien, die nie

existirten, wie *Εὐρύπυλος, πτωχεία, Ἰλίου πέρσις, ἀπόπλους* erfinden, und bona fide in sein Compendium eingetragen haben sollte. Es scheint uns weit natürlicher, anzunehmen, daß außer der kurzen Erwähnung bei Aristoteles keine weitere Notiz über diese Stücke auf unsere Zeiten gekommen sey. Eine weitere Unbegreiflichkeit ist für uns, wie man im zweiten Jahrhundert nach Christus, das man doch noch keineswegs ein barbarisches nennen kann, an dem Machwerk eines so albernen Menschen Geschmack finden, und darüber das Aristotelische Originalwerk in Vergessenheit gerathen lassen konnte. Hätten nicht die gelehrten Sophisten und Rhetoren jenes Zeitalters die von dem blöden Compilator eingeschwärzten Absurditäten aufdecken und rügen müssen?

Stahr *) betrachtet unsere Poetik als ein aus Aristotelischen Vorträgen von einem Schüler aufgezeichnetes Heft, dessen Verfasser das ihn Interessirende sich ausführlicher oder kürzer anmerkte, Anderes wegließ, Einzelnes hinzuthat und überhaupt dem Vortrage nach subjectivem Belieben und individueller Neigung folgte. An Veröffentlichung dieser Notizen habe er nicht gedacht; darum seyen sie aber doch nicht verloren gegangen, und als später die Nachfrage

*) *In den* Haller Jahrbüchern 1839. S. 1680.

nach Aristotelischen Schriften stark wurde, sey dieses Bruchstück und Flickwerk nicht das einzige gewesen, was mit dem Namen des Stagiriten an der Stirne nach Pergamus und Alexandria in die Bibliotheken wanderte, und um so lieber angenommen wurde, da ein ächtes Aristotelisches Werk über die Theorie der Dichtkunst nicht vorhanden war. Auch dieser Ansicht vermögen wir nicht beizutreten. Nicht als ob uns die Vorstellung von dem nachgeschriebenen Hefte zu modern klänge; denn Stahr erinnert passend an die Tradition von Cleanthes, der zu arm war, um das zur Aufzeichnung des Zeno nothwendige Schreibmaterial zu kaufen; sondern darum, weil sie für die Entstehung unseres Büchleins eine ganz ungewöhnliche Geschichte erdichtet, wodurch die obwaltenden Schwierigkeiten nicht einmal gelöst werden. Dieser Schüler war bei seinem Nachschreiben doch gar zu launisch, wenn er das einemal ganz sclavisch aufzeichnet, „so viel möge über Das oder Das gesagt seyn, eine Behandlung jedes einzelnen Punktes möchte wohl zu mühsam seyn;“ oder „über die Comödie wollen wir später sprechen;“ — Notizen, die man sich doch nicht zur Unterstützung des Gedächtnisses macht — sodann aber über die interessantesten Punkte, wie *die κάθαρσις παθημάτων*, von dem ganzen Abschnitt

über die Comödie und über die Lyrik auch nicht ein Wort der Aufzeichnung werth achtete. Außerdem widerspricht diese Annahme dem ausdrücklichen Zeugniß des Alexander von Aphrodisias, der unsere Schrift dem Aristoteles selbst zuschreibt. *)

Da wir uns dem bisher Gesagten zufolge mit der Ansicht, welche unsere Schrift als eine nach Aristotelischen Ideen von zweiter Hand bearbeitete, und mehr oder weniger mit eigenen Zuthaten zersetzte betrachtet, nicht befreunden können, so sehen wir uns zu der Annahme hingeführt, daß sie wirklich eine Aristotelische Arbeit sey. Allein auch diese Annahme hat verschiedene Modificationen erhalten.

Am meisten Beifall fand die mit der eben besprochenen Stahr'schen Ansicht verwandte, von L. Castelvetro **) aufgestellte, und von G. Hermann ***)

*) Die Stelle lautet (Schol. in Aristot. T. I. p. 299 b.) so: *Ἐπιδιορθοῦται δὲ τούτους ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῇ ῥητορικῇ φησιν, Ἱππίας ὁ Θάσιος.* Da nun hiervon nichts in der Rhetorik, wohl aber in der Poetik C. 25, 11. vorkommt, so verbessert Ritter Praef. p. XV richtig: *ἐπιδ. δὲ τούτους, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς φησιν, Ἱππίας ὁ Θάσιος.*

**) Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta per Ludov. Castelvetro. Basil. 1576. 4.

***) *Aristotelis de* arte poetica liber cum comment. G. Her-

näher begründete Annahme, welche unser Büchlein als ein Stück des ersten rohen Entwurfes, welchen Aristoteles später weiter ausgeführt habe, betrachtet. Auf seinen ersten Grund, daß nämlich im Anfange des Buches eine Behandlung der gesammten Dichtkunst und später eine Auseinandersetzung der Comödie angekündigt, aber nicht geleistet werde, legt Hermann selbst kein großes Gewicht, weil sich diese Erscheinung eben so gut dadurch erklären läßt, daß die fehlenden Theile untergegangen seyen. Für gewichtiger aber hält er zwei Stellen, in welchen er Verbesserungen aus späterer Zeit zu erkennen glaubt. Die erste ist am Ende von C. 23., wo zuerst geschrieben war, aus der kleinen Ilias sey der Stoff zu acht Tragödien entnommen; später aber, als dem Aristoteles noch einige andere einfielen, habe er πλέον vor ὀκτὼ gesetzt, und noch zwei, Σίνων καὶ Τρῳάδες, beigefügt. Allein mit Entschiedenheit zu behaupten, diese Zusätze seyen von Aristoteles selbst gemacht worden,

manni. Lips. 1802. Mit Uebergehung der vielen Anhänger dieser Ansicht nennen wir nur F. A. Wolf, der in seiner Darstellung der Alterthumswissenschaft im Museum Thl. I. p. 65. Anm. die Poetik für ein Fragment einer größeren Schrift, ja *für ein Fragment eines ersten Entwurfes erklärt.*

scheint uns etwas kühn. Nimmt man einmal seine eigene verbessernde Hand an, so wäre von ihm zu erwarten gewesen, daß er die neu hinzugefügten Stücke in die ihnen gebührende chronologische Ordnung eingereiht hätte: und warum sollte er in seinen Adversarien vor dem einmal geschriebenen, nun aber als falsch erkannten Worte so große Achtung gehabt haben, daß er lieber πλέον vor ὀκτὼ setzt, als ὀκτὼ ausstrich, und dafür die bestimmte Zahl δέκα setzt? Ein solches Bestreben, das überlieferte Wort zu erhalten, und durch eine kleine Veränderung dem Zusammenhange anzupassen, harmonirt vielmehr mit der Manier eines Interpolators, der die beiden letzten Stücke aus eigener Weisheit beifügte. — Die zweite Stelle ist C. 26, 26—32., wo Das, was er früher ohne bestimmten Plan, wie es ihm gerade eingefallen, niedergeschrieben, kurz wiederholt und in Ordnung gebracht habe, um es nicht ausstreichen zu müssen. Allein dieser Abschnitt ist nicht bloße Wiederholung des Vorherigen, sondern er enthält einiges Eigenthümliche. Wäre Dieß aber auch nicht der Fall, so ist Recapitulation des früher weitläufig Ausgeführten nicht nothwendig das Resultat einer spätern Ueberarbeitung; es ist Dieß vielmehr ein bei philosophischen Schriften, namentlich bei Lehrvorträgen, sehr gewöhnliches Verfahren.

Wenn uns schon dem Gesagten zufolge die angeführten Gründe für Hermann's Ansicht nicht gewinnen konnten, so glauben wir auch in der Schrift selbst mehrere Stellen gefunden zu haben, welche sich mit dieser Ansicht nicht wohl vertragen. Am Schlusse von C. 1. heißt es: *Ταύτας μὲν οὖν λέγω τὰς διαφορὰς τῶν τεχνῶν, ἐν οἷς ποιοῦνται τὴν μίμησιν.* Am Schlusse von C. 3.: *Περὶ μὲν οὖν τῶν διαφορῶν, καὶ πόσαι καὶ τίνες τῆς μιμήσεως, εἰρήσθω ταῦτα.* Am Ende von C. 4.: *Περὶ μὲν οὖν τούτων τοσαῦτα ἔστω ἡμῖν εἰρημένα· πολὺ γὰρ ἂν ἴσως ἔργον εἴη διεξιέναι καθ' ἕκαστον.* Am Schlusse von C. 22.: *Περὶ μὲν οὖν τραγῳδίας καὶ τῆς ἐν τῷ πράττειν μιμήσεως ἔστω ἡμῖν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα.* Endlich schließt der uns erhaltene Abschnitt mit der Formel ab: *Περὶ μὲν οὖν τραγῳδίας καὶ ἐποποιΐας καὶ αὐτῶν καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μερῶν αὐτῶν, καὶ πόσα καὶ τί διαφέρει, καὶ τοῦ εὖ ἢ μὴ τίνες αἰτίαι, καὶ περὶ ἐπιτιμήσεων καὶ λύσεων εἰρήσθω τοσαῦτα.* Das sind nach unserem Gefühle Ausdrücke, die in einem Adversarium sonderbar klingen, und unverkennbar auf Leser oder Zuhörer berechnet sind.

Ueberhaupt erscheint uns nicht nur die Einleitung in den fünf ersten Capiteln, sondern auch Das, *was* über die Tragödie und das Epos gesagt ist, mit *solchem Geiste und* dem größern Theile nach mit

solcher Ausführlichkeit behandelt, daß wir es füglich für einen Theil des Aristotelischen Hauptwerkes halten dürfen: nur dürfen wir nicht vergessen, wie leicht es möglich war, daß auch in dem erhaltenen Theile des jedenfalls verstümmelten Werkes hie und da ein Abschnitt ausfallen, oder die Ordnung der Aufeinanderfolge gestört werden konnte. *) Nachweislich ist die Stelle eines solchen Verlustes C. 6, 4., wo man eine Auseinandersetzung der wichtigen Lehre von der κάθαρσις παθημάτων um so mehr zu erwarten berechtigt ist, als Aristoteles selbst in der früher erschienenen Politik (VIII, 7.) auf die weitere Ausführung, die er davon in der Poetik geben werde, verweist. Ob dieser Abschnitt während der hundert und neunzig Jahre, welche die Aristotelischen Schriften in dem Keller des Neleus von Skepsis moderten, unleserlich geworden, und darum von den spätern Abschreibern übergangen worden, oder ob er ein ganzes Blatt, das verloren gegangen, eingenommen, wagen wir

*) Wir verweisen in dieser Hinsicht auf die gründliche Untersuchung von L. Spengel in den Abh. der ersten Classe der Münchner Academie II. Thl. 1. Abth. S. 211—252., und auf C. 14. S. 473. unserer Uebersetzung.

nicht zu bestimmen: jedenfalls aber sind bei den ungewöhnlichen Schicksalen, denen die Werke dieses Schriftstellers unterworfen waren, Lücken von größerem oder geringerem Umfang und Verrückung einzelner Blätter aus ihrer ursprünglichen Ordnung leichter zu erklären, als bei andern Werken, von deren ältester Geschichte wir nicht einmal so viele Nachrichten haben. Durch diese Betrachtungen werden wir unwillkürlich zu der Ansicht der ältesten Erklärer zurückgeführt, welche unsere Schrift für einen Theil des größeren Aristotelischen Werkes ansahen: und es bleibt uns nur noch übrig, zu untersuchen, unter welchender sonst vorkommenden Titel sie zu subsumiren sey.

Petrus Victorius in seinem Commentar zu Aristoteles Rhetorik (Flor. 1548. S. 466) und in der Vorrede seines Commentars zur Poetik (Flor. 1560) ließ sich durch zwei Stellen, bei Diog. Laërt. II, 25. §. 46. und Plutarch de vita Homer. c. 3., in welchen das dritte Buch der Poetik des Aristoteles angeführt wird, zu der Annahme verleiten, das Werk habe aus drei Büchern bestanden, deren erstes das uns erhaltene sey. Allein der Inhalt dieser Stellen, *welche Genealogien* und mährchenhafte Erzählungen aus *dem Leben von Dichtern* enthalten, ist ein dem Geiste

unserer Schrift ganz fremder, wie er nicht in einer Theorie der Dichtkunst, wohl aber in den von Diog. Laërt. V, 22. erwähnten drei Büchern περὶ ποιητῶν gestanden haben kann. Auf ähnliche Weise, wie die zwei Bücher der τεχνῶν συναγωγὴ (Diog. Laërt. V, 24.) die historischen Vorstudien zu der Theorie der Rhetorik, die hundertundachtundfünfzig Griechischen Politien und die νόμιμα βαρβαρικὰ die Vorbereitung für die Betrachtungen über die Politik enthalten, dürfen wir wohl die Bücher περὶ ποιητῶν als Sammlung des geschichtlichen Stoffes betrachten, aus dem sodann die Theorie der Poesie hervorwuchs. Es ist demnach nicht zu zweifeln, daß an den beiden angeführten Stellen die Lesart ἐν τῷ τρίτῳ περὶ ποιητικῆς aus Mißverständniß der Abbreviatur ποιη^{ς} entstanden, und περὶ ποιητῶν zu schreiben sey, wie seit Castelvetro's Verbesserung allgemein gelesen wird, *) und damit fällt die Annahme von ursprünglichen drei Büchern der Poetik.

Robortelli in seinem 1548 zu Florenz erschienenen Commentar zur Poetik hält dieselbe für einen Theil der bei Diog. Laërt. V, 24. erwähnten πραγματεία τέχνης ποιητικῆς, welche aus zwei Büchern be-

*) S. Sprengel a. a. O. S. 213.

stand. Dagegen bemerkt Spengel a. a. O. S. 218., diese πραγματεία mit unserer Poetik zu verbinden, sey dem Inhalt dieser, wie dem eigenen Zeugnisse des Aristoteles, der bei der Berufung auf seine Schrift nie diesen Namen gebraucht, völlig entgegen. Besonders macht Spengel darauf aufmerksam, daß in dem Verzeichniß des Diogenes diese πραγματεία mitten unter lauter rhetorischen Schriften zu lesen ist, und daß der Anonymus bei Menage (T. II. p. 201), der dasselbe Verzeichniß mit einiger Abweichung und Verschiedenheit, wahrscheinlich aus der nemlichen Quelle mit Diogenes, bietet, von einer πραγματεία gar nichts sagt, sondern einfach τέχνης ποιητικῆς β' aufführt. Daraus zieht er die Vermuthung, daß damit Abhandlungen rhetorischer Art bezeichnet werden, und einst geschrieben gewesen sey πραγματεῖαι τέχνης. τεχνης ποιητικῆς ά. β'., wovon ersteres von dem Anonymus, wie einiges Andere, übergangen worden sey. Bei dieser Verbesserung scheint die Voraussetzung zu Grunde zu liegen, daß das Wort πραγματεία nur im gerichtlichen und rhetorischen Sinne gebraucht werde. Von einer rhetorischen Schrift braucht es zwar Dionys Hal. de comp. verb. §. 9. p. 14. Schäf.; aber die Bedeutung des Wortes ist Abhandlung im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf den Gegenstand. Besonders

häufig wird es von hiſtoriſchen Arbeiten gebraucht, z. B. von Diodorus Sic. im Anfang ſeines Werkes: *Τοῖς τὰς κοινὰς ἱστορίας πραγματευσαμένοις μεγάλας χάριτας ἀπονέμειν δίκαιον πάντας ἀνθρώπους, ὅτι —— καλλίστην ἐμπειρίαν διὰ τῆς πραγματείας ταύτης περιποιοῦσι τοῖς ἀναγινώσκουσιν.* Ebenſo wird es von Dionyſ. Hal., Joſephus, Herodian u. A. gebraucht. In der Bedeutung von Abhandlung über dichteriſche Erzeugniſſe kommt es bei Marinus Vit. Procl. c. 19. vor: *δηλοῖ δὲ ἡ τῶν ὕμνων αὐτοῦ πραγματεία, οὐ τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησι μόνον τιμηθέντων ἐγκώμια περιέχουσα* etc. *) Somit finden wir in dem Worte *πραγματεία* keinen Grund zu obiger Verbeſſerung, der wir um ſo weniger beitreten möchten, da hierdurch das Auffallende, daß die Poetik unter lauter rhetoriſchen Schriften aufgeführt iſt, nicht weggeräumt, und das ein volles Duzend rhetoriſcher Schriften aufführende Verzeichniß willkürlich noch um eine Nummer vermehrt wird. Setzen wir aber die Richtigkeit dieſer Verbeſſerung, ſo ſehen wir nicht ein, warum Spengel nicht lieber

*) Man vergl. Schaef. ad Dionys. de Comp. p. 14. Boissonade ad Marinum p. 30. Victorius erklärt *πραγματεία* durch instituta scriptio. Wir wundern uns, daß die Anhänger von Caſtelvetro's Anſicht Dieß nicht zu Gunſten ihrer Anſicht benützt haben.

dieſe zwei Bücher τέχνης ποιητικῆς auf unſere Poetik bezieht, als diejenige Schrift, welche bei Diogenes V, 26. ποιητικὰ ά, beim Anonymus ποιητικὸν genannt wird. Wenn Spengel gegen den Titel πραγματεία auch Das als Grund anführt, daß Ariſtoteles ſeine Poetik nie unter dieſem Namen citire, ſo ſpricht gegen das aus Einem Buch beſtehende ποιητικὸν *) eben ſo ſtark die in der Rhetorik I, 11. III, 1., dreimal in III, 2. III, 18. und in der Politik VIII, 7. übereinſtimmende Citationsweiſe: ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, oder ἐν τοῖς περὶ ποιήσεως. Dieſer Ausdruck weist unverkennbar auf ein aus mehrern Büchern beſtehendes Werk hin, und hat ungleich mehr Gewicht, als die Autorität des Simplicius (ad Categorias Tom. I. p. 43. a. 12. ed. Brandis.), der mit Beziehung auf eine verloren gegangene Stelle ſagt: ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς συνώνυμα εἶπεν εἶναι, ὧν πλείω μὲν τὰ ὀνόματα, λόγος δὲ ὁ αὐτός. Es iſt wohl gedenkbar, daß Simplicius mehr von der Poetik kannte, als wir heut zu Tage, und deßwegen

*) Ohne Nachweiſung der Quelle wagen wir nicht, die von Ritter Praef. p. VIII. Anm. gegebene Notiz, daß dieſe Schrift περὶ τῶν ποιητικῶν αἰτίων gehandelt habe, geltend zu machen.

och nur noch von Einem Buch derselben wußte: und
Dieß wird uns wahrscheinlich, wenn wir an der a.
St. Zeile 25 folg. vergleichen: *ἔνθα δὲ περὶ τὰς πλείους*
ωνὰς ἡ σπουδὴ καὶ τὴν πολυειδῆ ἑκάστου ὀνομασίαν,
ὥσπερ ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς καὶ τῷ τρίτῳ περὶ ῥη-
ορικῆς, τοῦ ἑτέρου συνωνύμου δεόμεθα, ὅπερ πολυώνυ-
ον *) *ὁ Σπεύσιππος ἐκάλει.* Hier, wo er das dritte
Buch der Rhetorik neben der Poetik citirt, würde er
gewiß auch das bestimmte Buch der letzteren ange-
führt haben, wenn er mehrere Bücher derselben gekannt
hätte. Daraus aber schließen zu wollen, daß es nie-
mals mehrere Bücher derselben gegeben habe, wäre zu
weit gegangen, und widerspräche den Citationen des
Aristoteles selbst. Aller Widerspruch aber verschwin-
det, wenn wir annehmen, daß Simplicius die Poetik
nur als Fragment kannte, daß dieses Fragment aber
zu seiner Zeit noch größeren Umfang als h. z. T.
gehabt habe. Wahrscheinlich gehörte die Stelle über
συνώνυμα zu C. 21 und 22. über die *λέξις*.

Somit erscheint uns nach reiflicher Prüfung der
hrn Ansichten die älteste, von Robortelli aufgestellte,
die wahrscheinlichste, und wir halten unsere Poetik

---

*) Man vergl. Theon Progymn. c. 13.: *γίνεται δὲ ἀσάφεια*
ἡ μὲν περὶ τὴν προφορὰν — ἡ δὲ περὶ τὴν πολυωνυμίαν,
ἣν συνωνυμίαν ἕτεροι προσαγορεύουσιν.

für ein Fragment der *πραγματεία τέχνης ποιητικῆς*, welche aus zwei Büchern bestanden hat.

§. 3. Ueber die *μίμησις*.

Es kann nicht unsere Absicht seyn, dieser Uebersetzung eine detaillirte Prüfung der verschiedenen Lehren der Poetik beizugeben. Leser, welche Dieses suchen, verweisen wir auf die Schriften von Lessing, *) Raumer **) und Ed. Müller: ***) allein einige Winke über das Grundprinzip der Aristotelischen Theorie, die *μίμησις*, erscheinen uns um so weniger erläßlich, als die Auffassung des Ganzen durch die richtige Deutung dieses Begriffes bedingt ist. Die Meinung, Aristoteles setze das Wesen der Poesie in bloße Naturnachahmung oder Wiederholung der Naturerscheinungen und äußerer Lebensverhältnisse, ist von jeher die Quelle aller Mißverständnisse und der dadurch erzeugten ungünstigen Urtheile über seine Dichtkunst gewesen. Solche Urtheile erhielten um so weitere

*) Hamburger Dramaturgie.

**) Ueber die Poetik des Aristoteles und sein Verhältniß zu den neuern Dramatikern: in den Abh. der Berl. Academie vom J. 1828. S. 115.

***) Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. 2. *S. 1—178.*

Verbreitung, je gefeierter die Namen der Männer sind, welche sie ausgesprochen haben. A. W. Schlegel *) nimmt kein Bedenken, zu sagen: „wenn Aristoteles von der Redekunst nur die dem Verstande, ohne Einbildungskraft und Gefühl, zugängliche und einem äußern Zweck dienende Seite gefaßt hat, so kann es uns nicht befremden, wenn er das Geheimniß der Poesie noch weit weniger ergründete, dieser Kunst, welche von jedem anderen, als ihrem unbedingten Zwecke, Schönes durch freie Dichtung zu erschaffen, und in der Sprache darzustellen, losgesprochen ist.“ Wäre dieses Urtheil begründet, so müßte man dem Aristoteles allerdings die Befähigung zur Abfassung einer Poetik ganz absprechen: allein der große Critiker und seine zahlreichen Nachbeter mögen uns zu gute halten, wenn wir behaupten, dieses Urtheil zeuge von einer völligen Mißkennung der Hellenischen Anschauungsweise, und von ganz oberflächlicher Einsicht der Aristotelischen Dichtkunst.

Was wir schöne Künste nennen, Das nennen die Hellenen nachahmende Künste: allein sie sind weit entfernt, das Wesen dieser Künste in eine sclavische Nachahmung des empirisch Gegebenen zu setzen; sondern vermöge des ihnen eigenthümlichen plastischen

*) *Ueber dramatische Kunst* II, 1, 82.

für ein Fragment der πραγματεία τέχνης ποιητικῆς, welche aus zwei Büchern bestanden hat.

§. 3. Ueber die μίμησις.

Es kann nicht unsere Absicht seyn, dieser Uebersetzung eine detaillirte Prüfung der verschiedenen Lehren der Poetik beizugeben. Leser, welche Dieses suchen, verweisen wir auf die Schriften von Lessing, *) Raumer **) und Ed. Müller: ***) allein einige Winke über das Grundprinzip der Aristotelischen Theorie, die μίμησις, erscheinen uns um so weniger erläßlich, als die Auffassung des Ganzen durch die richtige Deutung dieses Begriffes bedingt ist. Die Meinung, Aristoteles setze das Wesen der Poesie in bloße Naturnachahmung oder Wiederholung der Naturerscheinungen und äußerer Lebensverhältnisse, ist von jeher die Quelle aller Mißverständnisse und der dadurch erzeugten ungünstigen Urtheile über seine Dichtkunst gewesen. Solche Urtheile erhielten um so weitere

*) Hamburger Dramaturgie.

**) Ueber die Poetik des Aristoteles und sein Verhältniß zu den neuern Dramatikern: in den Abh. der Berl. Academie vom J. 1828. S. 115.

***) Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. 2. *S. 1—178.*

Verbreitung, je gefeierter die Namen der Männer sind, welche sie ausgesprochen haben. A. W. Schlegel *) nimmt kein Bedenken, zu sagen: „wenn Aristoteles von der Redekunst nur die dem Verstande, ohne Einbildungskraft und Gefühl, zugängliche und einem äußern Zweck dienende Seite gefaßt hat, so kann es uns nicht befremden, wenn er das Geheimniß der Poesie noch weit weniger ergründete, dieser Kunst, welche von jedem anderen, als ihrem unbedingten Zwecke, Schönes durch freie Dichtung zu erschaffen, und in der Sprache darzustellen, losgesprochen ist.“ Wäre dieses Urtheil begründet, so müßte man dem Aristoteles allerdings die Befähigung zur Abfassung einer Poetik ganz absprechen: allein der große Critiker und seine zahlreichen Nachbeter mögen uns zu gute halten, wenn wir behaupten, dieses Urtheil zeuge von einer völligen Mißkennung der Hellenischen Anschauungsweise, und von ganz oberflächlicher Einsicht der Aristotelischen Dichtkunst.

Was wir schöne Künste nennen, Das nennen die Hellenen nachahmende Künste: allein sie sind weit entfernt, das Wesen dieser Künste in eine sclavische Nachahmung des empirisch Gegebenen zu setzen; sondern vermöge des ihnen eigenthümlichen plastischen

*) *Ueber dramatische Kunst* II, 1, 82.

Triebes gewinnen bei ihnen auch die freien Schöpfungen der künstlerischen Phantasie, sobald sie concipirt sind, Leben und Gestalt: und wenn sie diese Gestalten zu verkörpern trachten, so ahmen sie allerdings nach, aber nicht eine sinnliche Erscheinung, sondern ein in der höchsten Steigerung ihrer Phantasie ihnen geoffenbartes Idealbild. Wir vermögen den in der geheimen Werkstätte des Genius vorgehenden Proceß des Erschaffens der Ideale nicht treffender zu schildern, als es Cicero (Orator II, 9.) von Phidias sagt: ejus menti insedisse speciem pulcritudinis eximiam quandam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manus dirigeret.

Plato, der es zu der Hauptaufgabe seiner Philosophie macht, das Wesen der Dinge, das in den Ideen besteht, anzuschauen, wurde durch diese seine Ideologie zur Geringschätzung des dichterischen Schaffens verleitet. Das Streben der Künstler, die Idee in die Welt der Erscheinung einzuführen und zu verkörpern, erscheint ihm als ein Werk des Truges und der Täuschung, wodurch das Göttliche, Reine, urbildlich Schöne in die niedrige Sphäre der Scheinwelt herabgezogen wird. Von diesem Gesichtspunkt aus spricht er von den nachahmenden Künsten mit *solcher Geringschätzung*, daß er die Dichter aus seinem

idealiſchen Staat verbannt wiſſen will. Seinem in dem Reich der Ideen ſeligen Geiſte entſpricht nicht das Verkörpern der Idee, was die Künſtler erſtreben, ſondern umgekehrt die Entkleidung derſelben von dem ihr anklebenden ſinnlichen Schleier. Von ganz anderer Anſicht geht Ariſtoteles aus. Er verehrt die Werke der Kunſt, weil ſie der Ausdruck der ewigen Ideen ſind: und eben darum, weil er in der Kunſt die Idee des Schönen objectivirt glaubt, iſt es ihm eine würdige Aufgabe, die in ihr zur Anſchauung gebrachten Geſetze aufzuſuchen. Wenn er daher die Poeſie eine *μίμησις* nennt, ſo iſt er weit entfernt, ſie blos auf Nachahmung der Natur oder der menſchlichen Verhältniſſe zu beſchränken; ſondern er begreift unter dieſem Ausdruck eben ſowohl ihr freies, ideales Schaffen. Deutlich ſagt er Dieß in der Phyſik II, 8.: „die Kunſt ahmt theils die Natur nach, theils vollendet ſie, was die Natur nicht zu vollbringen vermag.“ Uebereinſtimmend damit ſagt er in der Poetik 15, 14.: „die Dichter müſſen es machen, wie die guten Portraitmaler, welche die Menſchen zwar ähnlich, aber doch idealiſirt bilden: *) das dem Dichter vorſchwebende Ideal aber ſoll ſtets den Vorrang be-

*) *Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν οἰκείαν μορφὴν, ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν.*

haupten.“ *) Wenn er ferner C. 26, 1—3 sagt, man könne die Dinge auf dreierlei Weise darstellen, wie sie sind, wie sie zu seyn scheinen, und wie sie seyn sollten, so erkennt er ein freies Gebiet für das dichterische Schaffen an, und den Dichter, welcher sich auf diese Höhe erhebt, setzt er über Denjenigen, welcher sich von dem Boden der Wirklichkeit nicht losreißen kann. **) Ferner macht er einen Unterschied zwischen Poesie und Geschichte, und macht dem Dichter nicht blos schöne Benützung des geschichtlich überlieferten Stoffes, sondern auch eigene Erfindung zur Pflicht (C. 14, 10.): und eben wegen dieser Freiheit, das Allgemeingültige und Wesentliche in die zum Zweck der ganzen Darstellung stimmende Ordnung zu stellen, und von Einzelnheiten, welche für das zu entwerfende Gemälde von keiner Bedeutung sind, abzusehen, nennt er die Dichtung C. 9, 3. philosophischer und idealischer, als die Geschichte, welche sich an das Einzelne und Zufällige halten muß.

Das Angeführte möge genügen, um darzuthun, daß Aristoteles in das Geheimniß der Poesie dieselbe

*) C. 26, 28.: *Τὸ γὰρ παράδειγμα δεῖ ὑπερέχειν, τοιούτους δ' εἶναι, οἵους Ζεῦξις ἔγραφεν.*

**) C. 26, 11. setzt er Sophocles über Euripides, weil *Dieser dichte, οἷοί εἰσιν*; Jener, οἵους δεῖ.

klare Einsicht gehabt habe, wie in alle übrigen Erzeugnisse des menschlichen Geistes; ja wir wagen zu behaupten, daß kein Mann in dem gesammten Alterthum gleichen Beruf zu Abfassung einer Aesthetik gehabt habe, wie er: nicht nur, weil er gerade am Schluß der productiven Periode der Griechischen Literatur stand, wo alle Meisterwerke der epischen, didactischen, lyrischen und dramatischen Poesie vor ihm lagen, sondern vorzüglich darum, weil sein umfassender Geist Talente vereinigte, die höchst selten bei einem und demselben Manne angetroffen werden. Der Grund, warum seit Aristoteles nie eine Theorie der Aesthetik zu Stande gekommen ist, die sich lange in Geltung erhalten konnte, ist wohl der, weil sich die hierzu erforderlichen Eigenschaften, philosophische Reflexion und poetische Production, wohl selten in dem Grade bei einem Manne zusammenfanden, wie bei Aristoteles.

Ueber seine Leistungen in der Philosophie zu sprechen, wäre überflüssig: aber ein kurzer Blick auf seine poetischen Leistungen möchte um so weniger am unrechten Orte seyn, als diese Seite bei ihm gewöhnlich ganz übersehen wird. Diog. Laërt. V, 27. erwähnt nicht nur epische und elegische Gedichte von ihm, sondern hat uns auch (§. 7.) einen trefflichen *Hymnus auf die Tugend* aufbewahrt, den er bei dem

Tode seines Freundes Hermias, Herrschers der Mysischen Stadt Atarneus, dichtete. Es dünkt uns, daß er in der Sammlung der Aristotelischen Schriften hier seine passendste Stelle finde, daher wir ihn nach der Ueberfetzung von Stahr *) beifügen:

O Tugend, mühvoll dem Staubgebornen,
Der Jagd des Lebens schönster Preis,
Für deine Schönheit, o Jungfrau,
Ist Sterben, in Hellas, beneidet Schicksal,
Und der Arbeit Müh unermüdet ertragen.
Also herrlicher Frucht zu
Lenkst du den Sinn, die, unsterblich, besiegt des Goldes
Werth, und edlen Geschlechts und süßer Ruhe.
Deinethalb hat der Leda Geschlecht und Heracles, Zeus Sproß,
Vieles geduldet, durch Thaten
Jagend deiner Herrlichkeit nach.
Sehnend nach dir gieng Achilleus,
Ajas auch hinab zu des Hades
Wohnung. Liebliche! Deine Gestalt
Entrückt nicht den, den Atarneus erzog, des Helios Strahlenblicken.
Drum ihn; berühmt durch Thaten,
Soll unsterblich erheben der Sang der Musen,
Die Mnemosyne gebar,
Wenn rühmet ihr Lied Zeus Xenios Glanz und der dauernden Freundschaft Ehre.

*) *Aristotelia I. p. 80.*

Aristoteles Poetik.

1. Ueber die Dichtkunst an sich und ihre Arten, welche Bedeutung jede hat, und wie die Mythen *) bearbeitet werden müssen, wenn die Dichtung gut seyn soll; ferner aus wie vielen und aus welchen Theilen sie besteht, so wie über die andern in dasselbe Fach einschlagenden Gegenstände wollen wir sprechen, und der natürlichen Ordnung nach beim Ersten anfangen. So ist denn die Epopöe und die Dichtung der Tragödie, ferner Comödie und Dithyrambendichtung, so wie der größte Theil **) des Flöten- und Zitherspiels im All-

*) Da der Stoff für das Epos und für die Tragödie gewöhnlich aus der Mythengeschichte geschöpft ist, so bezeichnet μῦθος eigentlich den diesen Dichtungen zu Grunde liegenden Gegenstand: der Ausdruck wird dann aber auch auf diejenigen Dichtungen übergetragen, deren Inhalt nichts Mythisches hat.

**) Hermann und Gräfenhan verstehen darunter den mit [illegible] Poesie verbundenen Theil dieser beiden Künste, so [illegible] ψιλὴ κιθάρισις und αὔλησις ausgeschlossen werden [illegible] nach §. 5., wo die verschiedenen Mittel der [illegible] bei den einzelnen Künsten aufgezählt werden, wird [illegible] letik und Citharistik ein Rhythmus und eine Harmo[illegible]

gemeinen nichts Anderes, als nachahmende Darstellung. Sie unterscheiden sich aber von einander in drei Punkten, indem entweder die Mittel, oder die Gegenstände, oder die Art der Darstellung von einander abweichen. Denn wie es Leute gibt, die theils als wirkliche Künstler, theils als bloße Dilettanten mit Farben und Gestalt, Andere auch mit der Stimme *) Vieles nachbildend darstellen, so geschieht auch bei den erwähnten Künsten allen die Darstellung in Rhythmus, Rede und Harmonie, und zwar entweder abgesondert, oder mit einander vermischt. Z. B. Harmonie und Rhythmus allein kommt beim Flöten- und Citherspiel und andern Künsten von dieser Bedeutung in Anwendung, z. B. bei

---

theilt. Demnach wäre gerade der vom Gesang gesonderte musikalische Vortrag zu verstehen, und damit stimmt Polit. VIII, 5. und Problem. XIX, 27. u. 28. überein, nach welchen Stellen auch der Musik ohne Text (*μέλος ἄνευ λόγου*) ein *ἦθος* zukommt. Vgl. E. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II. S. 356 ff.

*) Wir folgen dabei der Reiz'schen Lesart, die eine einzige medic. Handschrift für sich hat, *ἕτεροι δὲ τῇ φωνῇ*, und setzen Dieß in Verbindung mit den Dativen *χρώμασι καὶ σχήμασι*; denken aber dabei nicht an die Nachahmung der Thierstimmen, z. B. des Wieherns der Pferde, des Bellens der Hunde u. s. w., sondern an Gesang und Declamation, womit sich eben so gut, wie durch Malerei und Plastik, Vieles darstellen läßt. Aristoteles sagt Rhetor. III, 1. von der Kunst des Schauspielers ausdrücklich: *ἔστι δὲ αὕτη μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτῇ δεῖ χρῆσθαι πρὸς ἕκαστον πάθος κ. τ. λ.* Wir haben die Stelle ausführlicher behandelt in den Heidelb. Jahrb. 1840.

der Syrinx. *) Durch Rhythmus allein, ohne Harmonie, stellt die Tanzkunst dar; nur die Tänzer stellen durch Rhythmus in den Stellungen Charaktere, Leidenschaften und Handlungen dar. Die Epopöe aber bedient sich allein der Rede, sey es Prosa, oder Versmaß; und zwar des letzteren so, daß sie entweder mehrere Versmaaße mit einander vermischt, oder blos Eine Art gebraucht, wie sie es bis jetzt gehalten hat. Demnach können wir kein Merkmal nennen, das die Mimen **) des Sophron und Xenarchus mit den Sokratischen Gesprächen ***) gemein hätten, selbst nicht, wenn sie in Trimetern, oder elegischem, oder sonst einem Versmaaße der Art darstellen wollten. Im gemeinen Leben

*) Syrinx ist die siebenröhrige Hirtenflöte: dieses einfache Instrument erhielt aber eine solche Ausbildung, daß bei den Pythischen Spielen am Ende der Nomen darauf geblasen wurde.

**) Mimen sind kleine dramatische Gemälde des wirklichen Lebens in Gesprächsform: ihr Stoff war aus den geselligen und häuslichen Lebensverhältnissen genommen. Schöpfer dieser Dichtungsart war Sophron aus Syracus, ein Zeitgenosse des Sophocles und Euripides. Sie waren in Dorischem Dialect, in einer zwar prosaischen, aber doch rhythmischen Schreibart abgefaßt. Sein Sohn Xenarchus dichtete in derselben Gattung, und ist wohl zu unterscheiden von Xenarchus aus Athen, einem Dichter der mittleren Comödie.

***) Athenäus XI. S. 505 C. führt aus dem verloren gegangenen Werk des Aristoteles περὶ ποιητῶν an, daß Alexamenus aus Teos zuerst Sokratische Gespräche geschrieben habe: außer diesem sonst unbekannten Schüler des Socrates haben wir aber hier an Plato zu denken.

hingegen verbindet man mit dem Metrum den Begriff Dichters, und nennt die Einen Elegiker, die Andern Ep und ertheilt den Namen Dichter nicht wegen der nac menden Darstellung, sondern Jedem, der das Metrum braucht: denn man pflegt den Namen selbst Denen zu ge welche eine ärztliche oder naturwissenschaftliche Untersuch im Metrum vortragen, und doch hat Homer mit Emp cles*) nichts gemein, als das Metrum; daher verdient Eine den Namen eines Dichters, der Andere vielmehr eines Physiologen. Ebenso, wenn Einer bei seiner Dar lung alle Versarten vermischt, wie Chäremon **) bei sei Centaur, einer aus allen Versarten gemischten Rhapsi so kann man ihn mit gleichem Rechte einen Dichter nen Hierüber nun wollen wir diese Unterscheidungen aufste Es gibt aber einige poetische Darstellungen, die sich der erwähnten Mittel bedienen, des Rhythmus, der M

*) Empedocles aus Agrigent (450 v. C.) schrieb ein phi phisches Lehrgedicht über die Natur (περὶ φύσεως) drei Büchern, im Jonischen Dialect, ob er gleich D von Geburt war.

**) Chäremon war nach Athenäus S. [illegible]. C. 562. C. 608. C. 67 Tragiker, nach Suidas und Eudocia ein Epiker. Nach ferer Stelle scheint er ein Epiker gewesen zu seyn. nannte sein aus verschiedenen Versarten bestehendes dicht Centaur, wahrscheinlich, weil ihm das aus M und Pferd zusammengesetzte Wesen der Centauren Vergleichungspunkt darbot. S. Welker Nachtrag Trilogie S. 71. Er lebte im Zeitalter des Euripides, wenigstens kurz nachher, da Eubulus, ein Dichter mittleren Comödie, eine Stelle von ihm durchzog. A II. S. 43. C.

und des Metrums, z. B. die Dichtung der Dithyramben, der Nomen, die Tragödie und die Comödie. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die Einen alle zusammen, Andere nur einzelne anwenden. Dieß sind die unterscheidenden Merkmale dieser Künste in Rücksicht der Mittel ihrer Darstellung.

2. Da aber die Darstellung handelnde Personen darstellt, und diese nothwendig entweder tüchtig oder untüchtig seyn müssen (denn die Charaktere fallen fast durchaus unter diese Gesichtspunkte, indem sich alle nach Laster und Tugend unterscheiden), so muß man Charaktere darstellen, die entweder besser sind, als sie in der Wirklichkeit sich finden, oder schlechter, oder der Wirklichkeit entsprechend. Z. B. unter den Malern bildete sie Polygnot *) besser, Pauson schlechter, Dionysius der Wirklichkeit entsprechend. Offenbar aber findet sich diese Unterscheidung auch bei jeder der

*) Polygnot aus Thasos, der um Ol. 80. blühte, wird C. 6. ἠθογράφος, und in der Politik VIII, 5. ἠθικὸς genannt, und seine Gemälde werden aus diesem Grunde der Betrachtung der Jünglinge empfohlen, während vor denen des Pauson gewarnt wird. Polygnot stellte edle Charaktere dar, und wählte seine Sujets vorzüglich aus der heroischen Sagengeschichte. Insofern steht er als Maler auf derselben Stufe, wie Homer und die Tragiker unter den Dichtern. Pauson hingegen scheint mehr comische Scenen geliebt, und die Thorheiten und Laster der Menschen, ähnlich wie die Comödie, lächerlich gemacht zu haben. Er war aus Athen, und jüngerer Zeitgenosse des Polygnot. Dionysius aus Colophon ahmte den Polygnot in Allem nach, aber es fehlte ihm das Ideale, das Erhabene nach Ael. V. H. 4, 8.

erwähnten Arten der Darstellung, und bekommt dadurch, daß sie verschiedene Gegenstände auf diese oder jene Weise darstellt, einen verschiedenen Charakter: denn beim Tanze, beim Flöten- und Citherspiel sind diese Abweichungen möglich, ebenso bei der ungebundenen Rede *) und bei dem einfachen Metrum. Z. B. Homer stellt die Menschen besser dar, als sie in der Wirklichkeit sind; Cleophon **) ihr entsprechend; Hegemon ***) aber, der zuerst Parodien dichtete, und Nicochares, †) der Dichter der Delias, schlechter. Dasselbe Verfahren kann bei den Dithyramben und Nomen beobachtet

*) Unter λόγοι versteht Ar. die C. 1. genannten Mimen des Sophron und Xenarchus, die in Prosa geschrieben waren: unter ψιλομετρία epische Gedichte, ohne Tanz und Musik.

**) Cleophon wird von Suidas als Dichter von zehn Tragödien genannt. Da er aber hier als Epiker aufgeführt zu werden scheint, so dürfen wir vielleicht seinen Μανδρόβουλος, den Aristot. Sophist. El. C. 15. erwähnt, für ein solches Gedicht halten.

***) Hegemon, aus Thasos, war ein durch seine Parodien sehr beliebter Dichter in der Zeit des Peloponnesischen Krieges. Seine Gigantomachie, die er Ol. 91, 4. im Theater zu Athen vortrug, erregte solches Lachen, daß das Publikum sich nicht mäßigen konnte, unerachtet die traurige Nachricht von der Niederlage in Sicilien in das Theater gebracht wurde. Athen. IX. S. 407. A.

†) Nicochares, ein Zeitgenosse des Aristophanes, verspottete in seiner Delias die parasitische Lebensweise der Delier, die nach Apollodor bei Athen. IV. S. 172. F. durch den ungeheuern Zulauf von Fremden zu dem Heiligthum Apollo's ein genußsüchtiges Volk geworden waren, und großentheils aus Gastwirthen, Köchen und anderem, vom Tempeldienst lebenden, Personal bestanden.

werden, wie Timotheus *) und Philoxenus in den Perſern und dem Cyclops thaten. Derſelbe Unterſchied iſt auch zwiſchen Tragödie und Comödie, indem die eine die Menſchen ſchlechter, die andere beſſer darſtellt, als ſie in der Wirklichkeit ſich finden.

3. Noch iſt ein dritter Unterſchied, wie ſich jede dieſer Arten darſtellen läßt. Man kann nemlich mit denſelben Mitteln, und dieſelben Gegenſtände darſtellen, indem man

*) Timotheus, aus Milet, war als Dithyrambendichter und Muſiker berühmt: geb. 446 v. C. Seine Perſer waren ein νόμος, worin er den Sieg der Griechen über die Perſer beſang. Pauſ. VIII, 50, 3. Berühmt war auch ſein Dithyramb Κύκλωψ (Athen. I. S. 6. F.), an den aber an dieſer Stelle nicht gedacht werden darf. Philoxenus, auf der Inſel Cythere 459 n. C. geboren, lebte in Sicilien an dem Hofe des ältern Dionyſius, wurde aber wegen ſeiner Liebesverhältniſſe mit der Freundin des Tyrannen, Galatea, in die Latomien geworfen, wo er ſeinen Dithyramb Κύκλωψ dichtete. Er gab darin dem kurzſichtigen Dionyſius die Rolle des einäugigen Cyclopen, ſich ſelbſt die Rolle des Ulyſſes, und der Buhlerin die der Nymphe Galatea. Aus dieſer dionyſiſchen Einrichtung mag es gekommen ſeyn, daß Einige dieſes Gedicht für ein Drama hielten. Ritter vermißt bei dieſer Anführung des Timotheus und Philoxenus die Nachweiſung, in wiefern auch bei den Dithyramben und Nomen die genannten drei Unterſchiede obwalten, und hält daher dieſen ganzen Satz von ὡς Πέρσας bis καὶ Φιλόξενος für ein Gloſſem. Allein in dieſer Strenge iſt die Trichotomie nicht durchzuführen: es genügt an den beiden Gegenſätzen, welche in der idealiſirten Dichtung des Timotheus, und in der Carricatur des Philoxenus vertreten ſind. Auf gleiche Weiſe ſind ja gleich nachher auch bei dem Drama nur dieſe zwei Gegenſätze feſtgeſtellt.

ählt,*) bald eine andere Rolle annimmt, wie

en die für die Erklärung ſchwierige Stelle im
rte bei: ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα ἢ ἕτερόν τι γιγνό-
ὥσπερ Ὅμηρος ποιεῖ, ἢ ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ
λλοντα, ἢ πάντως ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας
ιμουμένους. Tyrwhitt ſchloß die Worte ἢ ἕτερόν τι
ταβάλλοντα in Parentheſe ein, und ihm folgte
, und dem Sinne nach auch Ritter. Letzterer warnt
ücklich davor, daß man an dieſer Stelle nicht die
eilung der Poeſie in drei Arten, die epiſche, lyriſche
dramatiſche zu finden glauben ſolle, und erklärt die
e ſo. Ariſtoteles wolle hier nicht die ganze Poeſie in
Arten eintheilen, ſondern die verſchiedene Art der Dar-
ung an zwei Arten, der epiſchen und der dramati-
en, entwickeln: ſonach entſprechen ſich die zwei Sätze
μὲν ἀπαγγέλλοντα und ἢ πάντας ὡς πράττοντας καὶ
ργοῦντας τοὺς μιμουμένους, wobei ἢ ſtatt des zu er-
rtenden ὁτὲ δὲ geſetzt wäre. Die erzählende Poeſie aber
be zwei Unterarten, indem man die Erzählung entweder
ndern in den Mund lege, oder ſelbſt erzähle. Dabei er-
irt er aber die Worte ὥσπερ Ὅμηρος ποιεῖ für interpo-
t, indem nach C. 24, 7. Homer zwar das Meiſte durch
dere erzählen laſſe, doch aber auch Vieles ſelbſt erzähle;
ßwegen könne an unſerer Stelle nicht geſagt werden, e
gähle Alles unter der Ro[illegible] eines Andern; Uns ſcheint
rade dieſer Punkt hätte von der gegebenen Erklärung al
ken ſollen. C. 24, 7. werden die übrigen Epiker get
lt, daß ſie faſt Alles ſelbſt erzählen: αὐτὸν γὰρ δεῖ τ
ητὴν ἐλάχιστα λέγειν. οὐ γάρ ἐστι κατὰ ταῦ
μητής. Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι αὐτοὶ μὲν δ' ὅλου ἀγωνίζον
μοῦνται, δὲ ὀλίγα καὶ ὀλιγάκις. Homer dagegen wird
bt, daß er nur Weniges ſelbſt ſpreche, und dann ſog
rakteriſtiſche Perſonen einführe. Damit harmonirt
re Stelle, wenn wir drei Arten der Darſtellung
en: 1) ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα, ὁτὲ δὲ ἕτερόν τ

)mer thut; oder immer derselbe bleibt und nicht wechselt,

νόμενον (nach der Emendation von Reiz: oder καὶ ἕτερον nach der gelinderen Aenderung von Hermann. Daß statt τι mit Welker im Rhein. Mus. Bd. 5. S. 494 und Bernhardy in den Berl. Jahrb. 1839. S. 909 τινα zu lesen sey, wird uns entschieden durch die Vergleichung von Plato Pol. III. S. 393. C.: ἀλλ' ὅταν γέ τινα λέγῃ ἡῆσιν ὡς τις ἄλλος ὢν etc.). Damit ist Homer's Poesie geschildert, der bald selbst erzählt, bald andere Personen einführt. Die C. 24. als fehlerhaft bezeichnete Manier der übrigen Epiker würde Aristoteles hier, wo er die formelle Bestimmung der Art und Weise gibt, wie die Dichtung darstellen könne, nicht als besondere Kunstart aufführen. Es genügt ihm, sie als eine verfehlte Kunstbestrebung, der er den Charakter der μίμησις abspricht, zu rügen; dennoch aber sagt er auch von ihr nicht, daß darin gar keine andere Personen sprechen, sondern nur selten. Ritter sondert Das, was in jedem Epos mit einander verbunden ist, bei dem einen mehr, bei dem andern weniger, in zwei getrennte Unterarten. Auf diese Art aber würde ein Gedicht, in dem durchaus fremde Personen sprechen, nicht mehr zur epischen, sondern zur dramatischen Gattung gehören. — Die zweite Art, wo der Dichter immer Derselbe bleibt, und nicht wechselt, wäre die lyrische; die dritte, welche Alles (πάντα, mit Hermann) durch Andere thun und darstellen läßt, die dramatische Poesie. Diese, dem einfachen Wortsinn allein entsprechende, Erklärung, wird aber auch durch den Zusammenhang mit den vorhergehenden Capiteln streng gefordert. Cap. 1, 2. führt Aristoteles die epische, dramatische und dithyrambische Poesie, letztere als Repräsentantin der Lyrik, auf, und bemerkt, daß sie sich von einander unterscheiden durch die Mittel, durch die Gegenstände und durch die Art der Darstellung. Mit Betreff der Mittel geht er die einzelnen Dichtungsarten C. 1, 4—14. durch, und nennt [illegible] die Dichtungsarten

oder Alles durch Andere thun und darstellen läßt. Diese drei Unterschiede nun finden bei der Darstellung statt, wie wir Anfangs gesagt haben: die Mittel, mit welchen, die Gegenstände, welche, und die Art, wie dargestellt wird. Daher kann in einer Hinsicht Sophocles dieselbe Darstellung haben, wie Homer; denn Beide stellen edle Charaktere dar; in anderer Hinsicht, wie Aristophanes; denn Beide stellen Personen in Handlung und Thätigkeit dar: woher nach Einigen auch die Dramen ihre Benennung erhalten haben sollen, weil sie handelnde Personen darstellen. Deßwegen machen auch die Dorier Anspruch auf Erfindung der Tragödie und Comödie, und zwar auf die Comödie die Megarenser, *) sowohl die hier Wohnenden, als sey sie unter der

---

Dithyramben und Nomen, nebst der dramatischen Poesie. Ebenso hält er Dieß im zweiten Capitel §. 6. und 7. in Betreff der Gegenstände der Darstellung. Es ist also zu erwarten, daß er auch C. 3. bei der Art der Darstellung dieselben drei Arten der Dichtung unterscheiden werde. — Endlich finden wir dieselbe Unterscheidung bei Plato Pol. III. S. 394. C.: *Τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν δια μιμήσεως ὅλη ἐστὶν, ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ. εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστα ἐν διθυράμβοις. ἡ δὲ αὖ δι ἀμφοτέρων, ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι,* — eine Stelle, die dem Aristoteles ohne Zweifel vorschwebte.

*) Die Megarenser in Griechenland hießen *Νισαῖοι*, von dem Hafen *Νίσαια*. Eine Colonie von Diesen waren die Megarenser in Sicilien, welche *Ὑβλαῖοι* hießen, weil der frühere Name der Stadt *Ὕβλα* war. Thuc. VI, 4. — Die zügellose Democratie der Megarenser fing etwa um Ol. 45. *oder 46., kurz nach* Vertreibung des Tyrannen Theagenes, *an, und wurde* Ol. 89. gestürzt (Arist. Polit. VIII., 2, 6

bei ihnen bestandenen Democratie erfunden worden, als die in Sicilien. Denn daher *) war der Dichter Epicharmus,

---

und 4, 3.). Man braucht daher nicht mit Ritter an eine lyrische Comödie zu denken, von der Aristoteles und die Alten überhaupt nichts wissen, sondern mit Bentley (Diss. Phal. p. 108) an Susarion, der um Ol. 50. in Tripodiscus, einem Megarischen Flecken, geboren wurde, und dann nach Icaria in Attica ging, wo er Comödien dichtete und aufführte.

*) ἐκεῖθεν kann sich nicht auf Megara in Sicilien beziehen, wie Ritter thut, um eine historische Unrichtigkeit in der Stelle zu finden, sondern blos auf Sicilien. Epicharmus war nemlich in Kos geboren, nach H. Harleß (de Epicharmo 1823), zwischen Ol. 60. und 62, kam aber in früher Kindheit nach Sicilien, wo er in Syracus lebte. Er wird als Schöpfer der Sicilischen Comödie betrachtet. Nach Suidas fällt seine Blüthe 6 Jahre vor die Perserkriege, d. h. Ol. 73, 3. Nun reimt sich aber die folgende Angabe nicht, nach welcher Epicharmus viel früher als Chionides und Magnes seyn soll, da Chionides nach Suidas acht Jahre vor den Perserkriegen, d. h. Ol. 73, 1. Comödien zur Aufführung brachte. Ritter benützt diesen Widerspruch als Hauptbeweis für seine Ansicht, daß diese ganze Stelle über den Ursprung des Drama's von ὅθεν καὶ δράματα — προσαγορεύειν von einem halbgelehrten Interpolator unterschoben sey. Wir halten dieses Verfahren für zu kühn. In Beziehung auf Magnes stimmt die Angabe an unserer Stelle ganz gut mit Suidas, der sagt, Magnes sey ein Comiker aus Athen, der als Jüngling den Epicharmus als Greis noch berührt habe (ἐπιβάλλει δ' Ἐπιχάρμῳ νέος πρεσβύτῃ): könnte es nun mit Chionides nicht derselbe Fall seyn? Wenn Epicharmus Ol. 60. geboren war, so war er in Ol. 73. schon im höheren Mannesalter; Chionides aber konnte sich *schon als Jüngling* von zwanzig Jahren bekannt gemacht

welcher viel früher war, als Chionides und Magnes: auf Erfindung der Tragödie machen Einige im Peloponnes *) Anspruch. Beide führen den Namen als Beweis an: denn die Peloponnesier nennen die umliegenden Dörfer Komen, die Athener aber Demen, so daß die Comöden nicht von κωμάζειν ihren Namen erhalten hätten, sondern vom Umherirren auf den Dörfern (κώμας), weil sie in der Stadt nicht beachtet wurden. Und handeln nennen sie δρᾶν, **) die Athener aber πράττειν. Ueber die Unterschiede der Darstellung, wie viele und welcher Art sie sind, möge so viel gesagt seyn.

---

haben; und so konnten die Dorier ihrem etwa dreißig Jahre älteren Landsmann, sey es auch durch einen Scheingrund, die Priorität der Erfindung zusprechen. Magnes konnte wohl fünfzig Jahre jünger seyn als Epicharmus, von dem daher wohl gesagt werden kann, er sey πολλῷ πρότερον gewesen. Nach dieser Berechnung haben wir keinen Grund, die Angabe des Suidas zu verwerfen, uns den Chionides mit Bähr in der Real-Enkyclopädie der Alterthumswissenschaft in Ol. 80. zu setzen.

*) Corinth, Epidaurus, Aegina, Phlius machten Anspruch auf Erfindung der Tragödie, am meisten aber Sicyon, wegen des Epigenes, über welchen Suid. s. v. Θέσπις und οὐδὲν πρὸς Διόνυσον nachzusehen ist.

**) Aristoteles führt diese Unterscheidung nur als Behauptung der Peloponnesier an, nicht als eigene Ansicht; denn die Attiker brauchten δρᾶν in derselben Bedeutung, z. B. Plato im Theätet S. 169. B. δρᾶμα δρᾶν. Auch die Griechischen Lexikographen erkennen diesen Unterschied nicht an. Man sehe die Stellen bei Bode Gesch. der Hell. Dichtkunst *Bd. 3. S. 8 Anm.*

4. Im Allgemeinen scheint die Dichtkunst durch zwei und zwar physische Ursachen hervorgebracht zu seyn. Denn Nachahmung ist dem Menschen von Kindheit angeboren (und dadurch unterscheidet er sich von den übrigen lebendigen Wesen, daß er das nachahmungssüchtigste ist: und sein erstes Lernen geschieht durch Nachahmung), so wie Freude an den Werken der nachahmenden Darstellung. Ein Zeichen davon ist Das, was die Erfahrung lehrt: denn von Dingen, deren Anblick in der Natur uns unangenehme Empfindungen erregt, sehen wir die genauesten Abbildungen mit Freuden, z. B. Gestalten der häßlichsten Thiere und Leichname. Die Ursache auch davon ist, daß das Lernen nicht nur den Philosophen, sondern auch den andern Menschen am angenehmsten ist: nur dauert bei Letzteren der Eifer dafür blos kurze Zeit. Denn das Sehen der Bilder macht ihnen darum Freude, weil sie bei deren Betrachtung lernen und erfahren, was jedes ist, z. B. daß Das jenen vorstellt: denn wenn der Beschauer den Gegenstand nicht vorher gesehen hat, so wird ihm der Gegenstand der Darstellung *) nicht als solcher, sondern durch die Ausführung, oder durch die Farbe, oder durch sonst eine Ursache der Art Vergnügen erregen. Da

*) Die Handschriften haben einstimmig: *οὐχὶ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονήν.* Hermann schrieb: *οὐχ ἧ μίμημα.* Ritter glaubt, nach *μίμημα* sey ausgefallen *ἧ μίμημα.* Beide Verbesserungsversuche erzielen denselben Sinn: wenn der Beschauer den Gegenstand der Darstellung nicht kennt, so flößt ihm nicht der Gegenstand als solcher Interesse ein, sondern (er flößt es ihm ein) wegen der technischen Vorzüge. Dieser Sinn läßt sich aber mit der Lesart der Handschriften ohne Aenderung verbinden.

uns aber die Nachahmung, die Harmonie und der Rhythmus angeboren ist (denn daß die Versmaaße Theile der Rhythmen sind, ist offenbar), so haben von Anfang an Die, welche am meisten Anlage dazu hatten, durch einen allmäligen Fortschritt aus den Improvisirungen die Dichtkunst hervorgebracht. Die Dichtkunst theilte sich aber nach den eigenthümlichen Charakteren der Dichter in verschiedene Richtungen: denn die Ernsteren stellten edle und von edlen Personen vollbrachte *) Handlungen dar; die Leichtfertigeren dagegen die Handlungen der Schlechten, indem sie zuerst Schmähgedichte dichteten, wie Andere Hymnen und Loblieder. Unter den Dichtern vor Homer können wir von Keinem ein solches

*) Diese corrupte Stelle lautet in den meisten Handschriften: ἐξ ἀρχῆς πεφυκότες καὶ αὐτὰ μάλιστα, drei Handschriften sollen οἱ πεφυκότες haben. Daraus bildete Aldus die Lesart: οἱ πεφυκότες πρὸς αὐτὰ μάλιστα, was von da an die Vulgata gewesen ist. Ritter will die Lesart der Handschriften beibehalten, und erklärt ἐξ ἀρχῆς πεφυκότες durch homines quidam, qui inter primos mortales fuere. Allein wenn man auch zugeben will, daß die Worte an sich diesen Sinn haben können, so kann doch Aristoteles unmöglich sagen wollen, der Uebergang der Improvisationen zu der Dichtung sey ein Werk der ersten Menschen. Bernhardy in den Berl. Jahrb. 1839. S. 909 schlägt vor zu lesen: πεφυκότος, κατ' αὐτὰ μάλιστα, und κατὰ μικρὸν auszustoßen: „da nun der Trieb nachzubilden ein natürlicher ist, da Harmonie und Rhythmus mit dem untergeordneten Metrum zu unsern ursprünglichen Anlagen gehört, so schuf man, vorzüglich diesen Normen nachgehend, eine künstlerische Dichtung.“ Allein diese Aenderung ist *noch härter, als die* Aldinische, die wir darum um so mehr *beibehalten, als der* Sinn sehr passend ist.

Gedicht nennen; wahrscheinlich gibt es aber viele. Von Homer an aber finden sich z. B. sein Margites *) u. dergl., wobei auch das dazu passende jambische Versmaaß in Gebrauch kam, weßwegen es auch jetzt das jambische genannt wird,

*) Margites war ein Einfaltspinsel, dessen Albernheiten in diesem Gedichte besungen wurden. Nach einer Sage soll Homer den Margites in Colophon gedichtet haben, und die Colophonier zeigten noch spät den Ort, wo Homer als Schulmeister zu dichten angefangen, und zuerst den Margites gedichtet habe. Wie Aristoteles, so glaubte auch der Verfasser des zweiten Alcibiades (S. 147. C. und D.) und der Philosoph Zeno, daß der Margites von Homer sey. Letzterer schrieb einen Commentar darüber, wie über die Ilias und Odyssee. Auch Callimachus schätzte ihn hoch, obwohl die Alexandrinischen Critiker ihn dem Homer absprechen haben. Nach den Angaben der Grammatiker, welche durch ein Fragment, das Lindemann in der Lyra I, 82. aus einem Lateinischen Grammatiker der Berliner Bibliothek herausgab, bestätigt wurden, waren in diesem Gedichte Jamben in unbestimmten Zwischenräumen unter die Hexameter gemischt: und so mag es gekommen seyn, daß Einige dieses vaterlose Kind dem Pigres zuschrieben, von welchem Suidas berichtet, daß er in der Ilias nach jedem Hexameter einen Pentameter eingeschoben habe. Wenn aber Aristoteles einmal an den Homerischen Ursprung geglaubt hat, so finde ich keinen Grund, warum Hermann und Ritter Bedenken tragen, das ἁρμόττον ἰαμβεῖον μέτρον auch auf den Margites zu beziehen. Aus den folgenden Notizen ersehen wir über die Anlage des Gedichtes so viel, daß darin keine einzelne Person, sondern die Gattung der Dummköpfe persiflirt war (worauf schon der von dem Appellativum μάργος (unsinnig) abgeleitete Name hinweist); sodann, daß der Held des Gedichtes in verschiedenen Situationen redend eingeführt war.

weil sie in diesem Versmaaß einander verspotteten: und so kamen bei den Alten theils heroische, theils jambische Dichter auf. Wie aber Homer in der ernsten Gattung der Hauptdichter war (denn er allein lieferte nicht nur gute, sondern auch dramatische Darstellungen), so stellte er auch zuerst die Gestalten der Comödie dar, indem er kein Schmähgedicht dichtete, sondern das Lächerliche dramatisch darstellte. Denn dieselbe Aehnlichkeit, welche die Ilias und Odyssee mit der Tragödie hat, hat der Margites mit der Comödie. Als aber die Tragödie und Comödie aufkam, so wurden Die, welche sich nach ihrer eigenthümlichen Anlage an jede dieser Dichtungen machten, statt Jamben-, Comödien-Dichter und statt Epos-, Tragödien-Dichter, weil die Personen des letztern größer und ehrwürdiger sind, als die der erstern. Die Untersuchung nun, ob die Tragödie, sowohl an und für sich betrachtet, als auch in Rücksicht auf das Theater, schon das rechte Verhältniß hat, ist eine andere Frage. Genug, sowohl sie, als die Comödie, war ursprünglich improvisirt; jene entstand durch die Vorsänger des Dithyrambus, diese durch die der Phallica, *) welche noch jetzt in vielen Städten

*) Φαλλικὰ sind Lieder, welche bei den mit Herumtragung des Zeugungsgliedes (φαλλὸς) verbundenen Prozessionen (φαλλαγώγια) abgesungen wurden. Wegen der rohen Ausgelassenheit und Obscönität, die sich damit verband, wurden diese Feste in vielen Städten gesetzlich verboten: daher sagt Aristoteles, „sie bestehen nur in einigen Städten.“ Wenn nun der Vorsänger (ἐξάρχων) eines solchen Liedes einige Parthien Solo sang, so war er der Vorläufer (des Monologs und sofort auch) des Dialogs. Die Dithyramben unterscheiden sich von den Phallica durch den Inhalt, indem

lich sind, und gewann allmälig Zuwachs durch Fortbildung
essen, was von ihr offenbar wurde, und nachdem die Tra-
die viele Veränderungen durchgemacht hatte, blieb sie
hen, nachdem sie ihre Bestimmung erreicht hatte. Die
zahl der Schauspieler hat zuerst Aeschylus von Einem
f zwei gebracht, den Chor beschränkt, und dem Dialog
erste Rolle zugetheilt. Sophocles hat drei Schauspieler
d die Theatermalerei eingeführt. Ferner erhob sie sich
ter von kleinen Erzählungen und einer, vermöge des
sprungs aus der satyrischen Dichtung, lächerlichen Spra-
, zu größerem Umfang und Würde, und die Versart ging
n den Tetrametern *) in die jambische über. Zuerst
mlich gebrauchte man die Tetrameter, weil die Dichtung
tyrisch und mehr mit Tanz verbunden war. Als aber das
espräch aufkam, so erfand die Natur selbst das angemessene
etrum; denn das jambische Versmaaß ist das dem Gespräch
gemessenste. Ein Beweis davon ist, daß wir im Gespräch
ter einander eine Menge Jamben sprechen, selten aber,
d nur, wenn wir aus der Harmonie des Gesprächs her-
streten, Hexameter. Ferner wurde die Vervielfachung

---

sie begeisterte Lieder auf die Thaten und Schicksale des Dionysus waren, und durch die Art des Vortrags, indem sie nicht in Prozession, sondern unter Kreistanz um den Altar gesungen wurden.

*) Die achtfüßigen Trochäen waren zum Tanze geschickt, daher sie auch Choreen hießen. Unsere Stelle ist aber nicht so zu verstehen, als wären die trochäischen Tetrameter nun ganz aus der Tragödie verbannt worden; denn sie wurden von Aeschylus, Sophocles und Euripides hie und da angewendet; aber die Jamben gewannen das Uebergewicht.

der Scenen und die übrigen Verschönerungen, wie sie der Erzählung nach *) aufkamen, eingeführt. Ueber diese Dinge möge so viel gesagt seyn; denn es wäre wohl eine große Mühe, jedes Einzelne durchzugehen.

5. Die Comödie ist, wie gesagt, **) Darstellung des

*) Hermann erklärt hier λέγεται für ungereimt, weil es sich von keiner blos auf Hörensagen beruhenden Sache handle, und schreibt daher: τὰ ἄλλα, οἷς ἕκαστα κοσμηθῆναι δέχεται: cetera, quibus quaeque pars ornari potest. Die Construction soll seyn: ἔτι δὲ ἐπεισ. πλήθη (sc. ἡ φύσις εὗρε) καὶ τὰ ἄλλα. Allein wir zweifeln, ob sich die Erfindung durch die Natur selbst noch auf Anderes, als auf das ἰαμβεῖον μέτρον, beziehen kann; wir ziehen daher lieber ἐγένετο aus §. 18. hierher. Eine Aenderung der Lesart halten wir aber auch nicht für nothwendig: denn außer den angegebenen Hauptveränderungen, deren Urheber und Perioden genannt wurden, versteht Aristoteles unter den τὰ ἄλλα verschiedene andere, zum Theil minder wichtige, Verschönerungen, über deren Entstehungszeit und Erfinder verschiedene Sagen herrschten. Dieß liegt in ὡς ἕκαστα κοσμηθῆναι λέγεται.

**) Am Ende des zweiten Capitels wurde gesagt, die Tragödie stelle die Leute besser, die Comödie schlechter dar, als sie wirklich sind. Man würde Dieß mißverstehen, wenn man den Unterschied beider Kunstgattungen in einen moralischen Gegensatz setzen wollte; sondern die Tragödie gebraucht, wie das Epos, hochstehende Personen, deren Thaten und Schicksale ein allgemeines Interesse erregen, und Stoff zu einer erhabenen Darstellung bieten. Die Comödie, welche die Albernheiten der Menschen persiflirt, wählt ihre Helden aus den Kreisen des gewöhnlichen Lebens, und indem sie *die Mängel* der ganzen Gattung auf einem Individuum *concentrirt*, *stellt* sie ihre Personen schlechter dar als sie

Schlechteren, jedoch nicht in seiner ganzen Verwerflichkeit, sondern des Unedlen, wovon das Lächerliche ein Theil ist. Denn das Lächerliche ist ein Fehler und Mangel, der weder Schmerz erregt, noch Verderben herbeiführt, z. B. gleich die lächerliche Maske ist etwas Häßliches und Verzerrtes, ohne weh zu thun. Bei der Tragödie nun sind die Uebergänge und die Urheber derselben nicht unbekannt; bei der Comödie aber sind sie unbekannt, weil sie von Anfang an mit wenigem Ernst betrieben wurde. Denn erst spät bewilligte *) der Archon einen Chor von Comödien; bis dahin bestand er aus Freiwilligen. Erst als sie schon einige Formen hatte, werden comische Dichter erwähnt; wer aber Masken, Prologe, eine größere Zahl von Schauspielern und Anderes der Art einführte, weiß man nicht. Die Dichtung von Mythen erfand Epicharmus und Phormio; Dieß stammt also aus Sicilien. In Athen fing Crates zuerst an, die spottende Gattung zu verfassen, und im Allgemeinen gehaltene

---

sich in der Wirklichkeit finden. Nie aber wählt sie Bösewichte und Lasterhafte; denn die Vorführung solcher Charaktere würde das sittliche Gefühl verletzen (φθαρτικὸν), und bei dem Zuschauer Widerwillen (ὀδύνη) statt Wohlbehagen hervorbringen.

*) Wenn der Dichter ein Stück zur Aufführung bringen wollte, so mußte er von dem Archon sich einen Chor erbitten (χορὸν αἰτεῖν), d. h. die Decretirung der zur Einübung und Ausrüstung des Chores nothwendigen, nicht unbeträchtlichen Summe. Entsprach der Archon dem Gesuch, so hieß das χορὸν διδόναι, und von dem Dichter, χορὸν λαμβάνειν.

Gespräche und Mythen zu dichten. Die Epopöe nun hält [bis auf's Metrum allein *)] gleichen Schritt mit der Tragödie, als Darstellung des Ernsten. Dadurch aber, daß sie das einfache Versmaaß hat, und Erzählung ist, unterscheidet sie sich von ihr. Außerdem durch die Länge; denn die Tragödie versucht so viel als möglich unter Einen Umlauf **) der Sonne zu fallen, oder wenig darüber zu gehen. Die Epopöe aber ist der Zeit nach unbestimmt; und Dieß ist eines ihrer unterscheidenden Merkmale, wiewohl man es

*) Die Handschriften haben μέχρι μόνου μέτρου μεγάλου. Da nun μεγάλου keinen Sinn gibt, so machte Albus daraus μετὰ λόγου, und Hermann καὶ λόγου, exceptis tantum metro et oratione, i. e. oratione. Tyrwhitt und Reiz stoßen μεγάλου ganz aus. Allein da im Folgenden gleich noch weitere Unterschiede angegeben werden, so ist mit allen diesen Aenderungen nicht geholfen, und wir halten die Worte mit Ritter für ein Werk des Interpolators, der durch μέτρον μέγα lange Verse bezeichnen wollte.

**) Die Einheit der Zeit wird hier zwar als etwas bei der ausgebildeten Tragödie Gewöhnliches genannt, aber nicht als Gesetz aufgestellt, da es gleich darauf ohne Tadel angeführt wird, daß sie in den ältesten Tragödien vernachlässigt worden sey. Die Einheit des Orts wird zwar nirgends berührt; sie hängt aber mit der Einheit der Zeit zusammen. Nur die Einheit des Gegenstandes wird von Aristoteles C. 8. als strenges Gesetz aufgestellt. Wenn daher die classische Tragödie der Franzosen das Gesetz der drei Einheiten, der Zeit, des Orts und des Gegenstandes, aufstellte, und daran noch heutiges Tages festhält, so war Dieß eine falsche Deutung des Aristoteles, wodurch die tragischen Dichter in zu enge Schranken gezwängt werden. Man s. *Raumer a. a. O. S. 152 ff.*

Anfangs in der Tragödie eben so hielt, wie im Epos. Die Theile sind theils dieselben, theils der Tragödie eigen. Wer daher eine gute und schlechte Tragödie zu beurtheilen versteht, der kann auch ein Epos beurtheilen: denn was die Epopöe hat, hat auch die Tragödie; was aber diese hat, das findet sich nicht Alles in der Epopöe.

6. Ueber die Darstellung im Hexameter und über die Comödie wollen wir später sprechen. Jetzt wollen wir über die Tragödie sprechen, und die aus dem Gesagten sich ergebende Definition ihres Wesens geben. Tragödie ist Darstellung einer ernsten und abgeschlossenen Handlung, von einem gewissen Umfang, in anmuthiger Sprache, mit einer nach ihren Theilen gesonderten Anwendung jeder Darstellungsart, *) durch handelnde Personen, nicht durch Erzählung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung der Leidenschaften dieser Art bewirkt. **) Anmuthige Sprache

*) Am Ende von C. 1. wurde gesagt, die Dithyramben und Nomen gebrauchen Rhythmus, Musik und Metrum auf einmal, die Tragödie und Comödie nur theilweise: eben Dieses wird nun hier in die Definition der Tragödie aufgenommen. Das Metrum ist die gebundene Rede ohne Gesang im Dialog, das μέλος der Gesang im Chor.

**) Dieß ist wohl die meist besprochene Stelle in der ganzen Poetik, die einem erst dunkel wird, wenn man die zum Theil sonderbar klingenden Ansichten der Kunstrichter liest. Fr. Schlegel im dritten Bande seiner Werke zählt sie kurzweg zu den Paradoxen der Aristotelischen Kunstlehre: wir unseres Ortes halten sie für den wahrsten und einfachsten Satz des ganzen Buches. Betrachten wir eine alte Tra-

nenne ich die, welche Rhythmus, Harmonie und Metrum hat. Sie gebraucht jede Darstellungsart gesondert, indem einige Theile nur durch's Metrum, wieder andere durch Gesang ausgeführt werden. Da aber die Darstellung durch handelnde Personen geschieht, so ist wohl der erste noth-

---

gödie, z. B. die Oreſtie des Aeſchylus, den Oedipus des Sophocles. Die Leiden, welche die Helden dieſer Tragödien treffen, erregen nicht nur unſer Mitleid, ſondern wir ſchweben auch in ſteter Furcht (nicht daß uns daſſelbe Schickſal treffen könnte, ſondern) über das Endſchickſal, das über die Dulder ergehen werde. Wäre nun die Oreſtie damit geſchloſſen, daß Oreſtes, welcher den Muttermord, genöthigt durch die Pflicht der Blutrache, vollbracht hat, eine Beute der Erinnyen iſt: oder der Oedipus damit, daß er geblendet und dürftig aus ſeinem Lande flüchtig wird, ſo wäre die Harmonie unſeres Gefühles durch Mitleid und Schrecken geſtört, und wir würden unbefriedigt das Theater verlaſſen. Wenn aber Oreſtes in den Eumeniden von dem Areopag durch den weißen Stein der Minerva freigeſprochen; wenn der verſtoßene Oedipus in Colonos im Hain der Eumeniden ſeine Erlöſung findet, ſo wird dadurch das geſtörte Gleichgewicht unſeres Innern wiederhergeſtellt, und je tiefer die Tragödie in ihrem Verlaufe uns durch Mitleid und Schrecken zu erſchüttern wußte, deſto größer iſt die Befriedigung, welche der verſöhnende Ausgang in uns hervorbringt; es erfolgt eine wahre Läuterung der unreinen, wild aufgeregten Leidenſchaften. Tiefe Unterſuchungen über dieſe Stelle finden ſich bei Leſſing in der Dramaturgie Bd. 2. S. 74—78. Herder, Werke für Liter. und Kunſt Bd. 17. S. 211 ff. Göthe, Kunſt und Alterth. VI, 1. S. 85. Raumer a. a. O. S. 125. *E. Müller*, Geſch. der Theorie der Kunſt bei den *Alten Bd. 2. S. 378* ff. Spengel a. a. O.

wendige Bestandtheil der Tragödie die in die Augen fallende Ausrüstung, sodann die Melodie und die Sprache: denn Dieß sind die Mittel der Darstellung. Unter Sprache aber verstehe ich die Zusammensetzung der Verse selbst. Was unter Melodie zu verstehen sey, weiß Jeder selbst. Da aber eine Handlung dargestellt wird, und Dieß durch gewisse handelnde Personen geschieht, die in Rücksicht auf Charakter und Denkungsart nothwendig irgend eine Qualität haben müssen (denn dadurch sprechen wir auch den Handlungen irgend eine Beschaffenheit zu), so haben die Handlungen natürlicherweise zwei Ursachen: die Denkungsart und den Charakter: und demgemäß erreichen oder verfehlen auch Alle ihre Absichten. Die Darstellung der Handlung ist der Mythus (denn ich nenne Mythus die Zusammensetzung der Begebenheiten). Charakter ist Das, wodurch wir den Handelnden eine bestimmte Beschaffenheit beilegen. Denkungsart ist Das, wodurch sie etwas mit Worten darthun, oder eine Gesinnung äußern. Nothwendig also muß jede Tragödie sechs Theile haben, durch welche sie sich als Tragödie charakterisirt: die sind der Mythus, der Charakter, die Sprache, die Denkungsart, die äußere Ausrüstung und Melopöie. Zwei dieser Theile gehören zu den Mitteln, einer zu der Art, drei zu den Gegenständen der Darstellung; außer diesen braucht sie nichts. Nicht wenige Dichter nun haben, so zu sagen, alle diese Arten angewendet; denn jedes Stück hat äußere Ausrüstung, Charakter, Mythus, Sprache, Melodie und Denkungsart. Das Wichtigste aber unter diesen ist die Zusammenstellung der Begebenheiten: denn die Tragödie ist eine Darstellung nicht

von Menschen, sondern von Handlungen, vom Leben, vom Glück und Unglück: denn das Glück besteht in Handlung, und das Ziel der Tragödie ist eine Handlung, keine Beschaffenheit. Die Menschen haben aber in Rücksicht auf die Charaktere eine gewisse Beschaffenheit; in Beziehung auf die Handlungen sind sie glücklich, oder das Gegentheil. Daher handeln sie nicht, um die Charaktere darzustellen, sondern die Charaktere werden um der Handlungen willen mit aufgenommen. Daher sind die Begebenheiten und der Mythus das Ziel der Tragödie. Das Ziel aber ist bei Allem das Wichtigste: denn ohne Handlung ist keine Tragödie möglich, wohl aber ohne Charakter. Denn die meisten Tragödien der Neuern sind ohne Charaktere, und im Allgemeinen gibt es viele Dichter der Art; wie auch unter den Malern das Verhältniß des Zeuxis zu Polygnot ist: denn Polygnot ist ein guter Charaktermaler, die Malerei des Zeuxis aber hat keinen Charakter. Ferner, wenn einer charakterschildernde Redensarten, Worte und Gedanken wohlgebildet an einander reihte, so wird er Das nicht thun, was Aufgabe der Tragödie ist, sondern vielmehr diejenige Tragödie, welche diese Eigenschaften in geringerem Grade, dafür aber Mythus und Zusammenstellung der Begebenheiten hat. Zudem sind die wichtigsten Mittel, wodurch die Tragödie Effekt macht, Theile des Mythus; nemlich die Peripetien *) und die

*) Das Wort Peripetie gebraucht Aristoteles zuerst als Kunstausdruck, und bezeichnet damit denjenigen Theil der Tragödie, *wo ein plötzliches* Umschlagen (περιπίπτειν) des *Glücks in Unglück* und des Unglücks in Glück stattfindet.

Wiedererkennungen. Ein weiterer Beweis dafür ist, daß auch die angehenden Dichter früher in Sprache und Charakter, als in der Zusammenstellung der Begebenheiten eine Vollkommenheit erlangen, wie auch fast alle frühesten Dichter. Anfang also und gleichsam Seele der Tragödie ist der Mythus, das Zweite die Charaktere; denn es ist ebenso, wie bei der Malerei. Denn wenn einer die schönsten Farben ohne Plan auftrüge, so würde er weniger angenehmen Effect machen, als wenn er ein Bild mit der Kreide zeichnete. Sie ist Darstellung einer Handlung, und geschieht darum hauptsächlich durch Handelnde. Das Dritte ist die Denkungsart. Dieß besteht darin, daß man das Mögliche und Passende sagen kann, was bei den Reden Sache der Politik und Rhetorik ist: denn die Alten ließen ihre Personen politisch *) sprechen, die Jetzigen rhetorisch. Charakter ist Das, was das Wesen der Gesinnung an den Tag legt, ob er Neigung oder Abneigung hat: daher haben einige Re-

*) Ritter, welcher diese Stelle von §. 20. an bis zu Ende des Capitels für interpolirt hält, bezieht Dieß auf die Redner, nicht auf die Dichter. Allein die Worte οἱ ἀρχαῖοι πολιτικῶς ἐποίουν λέγοντας können wir nur von den Dichtern verstehen; von den Rednern müßte es heißen: πολιτικῶς ἔλεγον. Denn sie sprechen selbst, führen keine redenden Personen auf. Welchen Einfluß die alten Tragiker auf die Angelegenheiten des Staates geäußert haben, sieht man am besten aus der Art, wie die Rolle des Aeschylus in des Aristophanes Frößchen gehalten ist. Dionysos holt ihn aus der Unterwelt, um die Stadt durch seinen guten Rath zu retten; Euripides dagegen und seine unter dem Einfluß der Sophisten gebildeten Nachfolger ließen ihre Helden rhetorisch sprechen.

den, in welchen nichts enthalten ist, wofür der Sprechende Neigung oder Abneigung hat, keinen Charakter. Die Denkungsart ist die Darlegung, daß Etwas ist, oder nicht ist; oder überhaupt irgend eine Aeußerung. Das Vierte ist der Ausdruck in den Reden. Unter Ausdruck verstehe ich, wie früher gesagt wurde, die Darlegung durch Worte, was sowohl bei gebundener, als bei ungebundener Rede dieselbe Bedeutung hat. Unter den noch übrigen ist das Fünfte die Melopöie, das bedeutendste Mittel der Verschönerung. Die äußere Ausstattung wirkt zwar Effect, ist aber ganz unkünstlerisch, und der Dichtkunst nicht angemessen. Denn die Bedeutung der Tragödie besteht auch ohne Aufführung und Schauspieler. In Rücksicht auf die Verfertigung der äußern Ausstattung ist die Kunst des Maschinisten bedeutender, als die der Dichter.

7. Nachdem nun Dieses bestimmt ist, so wollen wir im Folgenden davon sprechen, wie die Zusammenstellung der Begebenheiten seyn müsse, da Dieses der erste und wichtigste Theil der Tragödie ist. Es gilt uns als ausgemacht, daß die Tragödie die Darstellung einer vollendeten und ganzen Handlung sey, die einen gewissen Umfang hat: denn es kann auch ein Ganzes geben, das keinen Umfang hat. Ganz aber ist Das, was Anfang, Mitte und Ende hat. Anfang ist, was selbst nothwendigerweise nicht nach etwas Anderem ist, nach dem aber ein Anderes ist, oder entsteht. Ende aber ist im Gegentheil Das, was selbst nach einem Andern ist, entweder durch Nothwendigkeit, oder in den meisten Fällen; nach ihm aber folgt nichts Anderes. Das Mittel ist, was selbst nach einem Andern folgt, und nach ihm

ein Anderes. Gut zusammengesetzte Mythen dürfen also weder einen zufälligen Anfang, noch ein zufälliges Ende haben, sondern müssen nach den angegebenen Ideen eingerichtet seyn. Ferner da das Schöne, sey es ein lebendiges Wesen, oder irgend etwas sonst, aus gewissen Theilen besteht, so muß es diese nicht nur in fester Ordnung, sondern auch eine gewisse, nicht vom Zufall gegebene Größe haben. Denn das Schöne besteht in der Größe und Ordnung: deßwegen kann auch ein ganz kleines Thier nicht schön seyn. Denn wenn die Betrachtung beinahe in unbemerkbarer Zeit geschieht, so vermischt sich darin die Unterscheidung. Eben so wenig aber ein ganz großes Thier; denn dabei geschieht die Betrachtung nicht auf einmal, sondern die Einheit und das Ganze verschwindet dem Betrachtenden bei der Betrachtung: z. B. wenn ein Thier 10,000 Stadien lang wäre. Wenn daher Körper und Thiere eine Größe haben, diese aber leicht übersehbar seyn muß, so müssen auch die Mythen eine Länge haben, die aber leicht im Gedächtniß behalten werden kann. Die Grenze der Länge, in Rücksicht auf die Aufführung und die Empfindung, hängt nicht von der Kunst ab. Denn wenn man hundert Tragödien aufführen müßte, so würde man sie wohl nach der Wasseruhr aufführen, wie es ja auch sonst wohl der Fall ist. *) Was aber die Begrenzung der Bege-

*) Die Worte ὥσπερ ποτὲ καὶ ἄλλοτέ φασιν findet Hermann so unpassend, daß er sie ganz streicht, und C. 8. init. nach ἐνὶ συμβαίνει einschiebt. Ritter schließt sie als interpolirt in Klammern. Reiz emendirt: ὥσπερ ποτ' ἄλλοτε καὶ ἄλλοτέ φασιν, was C. H. Weiße übersetzt: wie man sonst wohl „ein ander Mal und wieder ein ande-

benheit nach der Natur selbst betrifft, so ist immer die größere, so weit sie übersehbar ist, in Rücksicht auf Größe die schönere. Um aber die Bestimmung einfach auszudrücken: die genügende Begrenzung der Größe ist die, bei der, nach der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit der nach einander geschehenden Begebenheiten, der Uebergang von Unglück zu Glück, oder von Glück zu Unglück geschehen kann.

8. Der Mythus hat Einheit, nicht wenn er, wie Einige meinen, sich um Eine Person dreht. Denn der Einen Person widerfahren viele und unzählige *) Dinge; werden

---

Mal" zu sagen pflegt. Eine solche Unzahl von Tragödien würde nemlich die Stelle der Anecdoten in einer Gesellschaft vertreten, bei deren auf einander gehäufter Erzählung man sich gewöhnlich der Anfänge: „einmal und Ein ander Mal" bedient. Wir finden in den Worten den ganz einfachen Sinn: ὥσπερ ποτὲ καὶ ἄλλοτέ φασιν, sc. ἀγωνίζεσθαι, wie Dieß ja auch sonst, nemlich bei den Rednern, bei den Gerichtshöfen der Fall ist. Φασὶν wird wie das Lateinische dicunt, ferunt, von bekannten Dingen gebraucht, nicht blos von solchen, die in der Sage beruhen; ähnlich C. 4. fin.: καὶ τὰ ἄλλα ὡς ἕκαστα κοσμηθῆναι λέγεται.

*) Die Handschriften haben ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, was Ritter durch C. 1, 3. ἕτερα τῷ γένει erklärt. Allein an dieser Stelle paßt τῷ γένει allerdings gut, aber zu ἄπειρα eben so wenig, als zu πολλὰ, wovon ἄπειρα nur eine Steigerung ist. Daher bleiben wir bei der Verbesserung von Victorius, welche allgemeinen Beifall fand, ἄπειρα τῷ γ' ἑνὶ, nur daß wir γ' mit Hermann ausstoßen, indem dieser Buchstabe oft aus einem mißverstandenen calligraphischen Zug entstand. S. Jacobs. ad Philostr. Imag. p. 276 u. 692.

aber deren nur einige genannt, so gibt Dieß noch keine Einheit. So sind auch die Handlungen Einer Person viele, aus welchen keine Einheit der Handlung entsteht. Deßwegen scheinen alle Dichter zu fehlen, welche eine Heracleïde, Theseïde und ähnliche Gedichte gedichtet haben; denn sie glauben, weil Hercules Einer war, so müsse auch der Mythus Einer seyn. Homer aber, wenn er sich auch im Anderen unterscheidet, scheint auch hierin richtig gesehen zu haben, entweder durch Kunst, oder durch Natur. Denn als er die Odyssee dichtete, so nahm er nicht alle seine Schicksale darin auf, z. B.: die Verwundung auf dem Parnaß *) und seinen verstellten Wahnsinn **) bei der Sammlung des Heers, deren keines durch das andere nothwendiger- oder wahr-

*) Da die Verwundung auf dem Parnaß Od. 19, 393 ff. erzählt wird, so könnte die Frage entstehen, ob Aristoteles diese Stelle in seiner Recension des Homer nicht gehabt habe. Allein da er in der Rhetorik III, 16, 10. den V. 361. und Plato Polit. I. S. 334. A. den V. 395. anführt, so ist daran nicht zu denken; und die Stelle ist wohl so zu verstehen, daß Homer die Verwundung auf dem Parnaß, die vor dem Zuge nach Troja geschah, nicht in der annalistischen Zeitfolge, wie sie Pisander und Panyasis in ihren Heracleïden, Pythostratus in seiner Theseïde beobachtet hatten, aufführte, sondern nur episodisch da erwähnte, wo sie ihre organische Stelle im Ganzen fand.

**) Um sich der Theilnahme an dem Zug nach Troja zu entziehen, stellte Odysseus sich wahnsinnig: er spannte einen Ochsen und einen Esel vor den Pflug, und schüttete Salz in seinen Helm, um es in die Furchen zu streuen. Palamedes legte ihm nun den Telemachus in den Weg, und *als sodann Odysseus* den Pflug aufhob und über das Kind *wegtrug, war* er entdeckt, und folgte dem Heer.

scheinlicherweise bedingt war; sondern er machte Eine Handlung, wie wir sie bezeichnet haben, zum Gegenstand der Odyssee, wie auch der Ilias. Wie daher in den andern darstellenden Künsten nur Eines dargestellt wird, so muß auch der Mythus, da er Darstellung einer Handlung ist, Eine und zwar eine ganze Handlung darstellen, und die Theile der Begebenheiten müssen so zusammengesetzt werden, daß, wenn ein Theil versetzt oder weggenommen wird, das Ganze verschoben und erschüttert wird. Denn was nicht auffällt, mag es da seyn oder nicht, Das ist auch kein wesentlicher Theil.

9. Aus dem Gesagten erhellt, daß nicht Erzählung des Geschehenen Aufgabe des Dichters ist, sondern Erzählung der Begebenheiten, wie sie geschehen seyn könnten, und des Möglichen nach der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit. Denn der Geschichtschreiber und Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß sie entweder in gebundener oder in ungebundener Rede sprechen. Man könnte z. B. die Bücher Herodot's in's Versmaaß bringen, und sie wären um nichts weniger Geschichte mit Versmaaß, als ohne Versmaaß. Aber dadurch unterscheiden sie sich, daß der Eine erzählt, was geschehen ist, der Andere, wie es hätte geschehen können; deßwegen ist die Poesie auch philosophischer und idealischer, als die Geschichte. Denn die Poesie stellt mehr das Allgemeine, die Geschichte das Einzelne dar. Das Allgemeine ist Das, daß einem Manne von dem und dem Charakter *nach* der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit etwa solche *Reden oder Handlungen* gebühren [und darauf arbeitet die

Dichtung hin, indem sie Namen gibt*)]. Einzeln aber ist z. B., was Alcibiades gethan oder gelitten hat. Bei der Comödie ist Dieß schon offenbar geworden; denn indem die Dichter den Mythus nach der Wahrscheinlichkeit zusammenstellten, geben sie willkürliche Namen, und halten sich nicht, wie die Jambendichter, an Individuen. In der Tragödie aber halten sie an den wirklichen Namen fest. Die Ursache ist, weil hier das Mögliche glaubwürdig ist. Das nun, was nicht geschehen ist, halten wir noch nicht für möglich. Das aber, was geschehen ist, ist offenbar möglich; denn es wäre nicht geschehen, wenn es unmöglich gewesen wäre. Doch sind auch in den Tragödien — in einigen ein oder zwei bekannte Namen, die andern erdichtet, in einigen gar keiner, wie in der „Blume" des Agathon; denn in dieser sind Begebenheiten und Namen gleicherweise erdichtet, und dennoch ist sie um nichts weniger unterhaltend. Daher darf man nicht durchaus darnach streben, an den überlieferten Mythen,

*) Wir haben diese Worte mit Ritter als interpolirt eingeklammert; denn sie enthalten einen Widerspruch mit dem Folgenden, indem hier das Namengeben der Poesie im Allgemeinen zugeschrieben wird, was nachher auf die Comödie beschränkt, der Tragödie aber abgesprochen wird. Die Comödie, welche keine historische, sondern fingirte Personen darstellt, legt schon in die Namen die Bezeichnung ihres Charakters. Z. B. ein treuer Sclave heißt Parmeno; ein galanter Jüngling Pamphilus, Charinus; eine verliebte Jungfrau Glycera, Glycerion, Philocomasion; ein Soldat Thraso oder Polemon; ein Parasit Gnatho, Artotrogus. Man lese überhaupt über dieses ganze Capitel Lessings *Dramaturgie Nr.* 89—95.

welche die Tragödien behandeln, fest zu halten; denn darnach zu streben, ist lächerlich, da auch das Bekannte weniger bekannt ist, aber doch Alle erfreut. Aus Diesem geht nun hervor, daß der Dichter, sofern die Dichtung in Darstellung besteht, und zwar in Darstellung von Handlungen, mehr Dichter von Mythen, als von Versen seyn müsse; und trifft es sich auch, daß er geschichtliche Gegenstände darstellt, so ist er nichts desto weniger Dichter. Denn einige geschichtliche Ereignisse können ohne Anstand von der Art seyn, wie sie wahrscheinlicher- und möglicherweise geschehen seyn können,; und in dieser Hinsicht sind sie einer poetischen Behandlung fähig. Unter den einfachen Mythen und Handlungen sind die episodischen die schlechtesten. Einen episodischen Mythus nenne ich, in welchem die Episoden weder mit Wahrscheinlichkeit, noch mit Nothwendigkeit auf einander folgen. Solche Tragödien werden von den schlechten Dichtern ihrer selbst, von den guten um der Schauspieler willen gedichtet. Denn indem sie Paradescenen dichten, und über Vermögen ausdehnen, werden sie oft zu einer verkehrten Anordnung des Folgenden gezwungen. Da aber die Darstellung sich nicht blos auf vollendete, sondern auch auf Furcht und Mitleid erregende Handlungen bezieht, dieser Charakter aber ihnen hauptsächlich dann zukommt, wenn sie wider Erwarten geschehen, und in noch höherem Grade, wenn sie durch einander bedingt sind *) .... Denn auf diese

*) Diese Stelle ist verdorben. Sie lautet in den Handschriften: *ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα καὶ μᾶλλον, ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν, δι' ἄλληλα.* Wir haben sie in der Ue-

Art wird mehr Bewunderung erregt, als wenn sie sich von selbst und aus Zufall ereignen. Denn auch unter den zufälligen Begebenheiten scheinen diejenigen am bewundernswürdigsten, welche gleichsam absichtlich geschehen zu seyn scheinen: z. B. die Bildsäule des Mitys *) in Argos erschlug Den, welcher dem Mitys Ursache seines Todes gewesen war, indem sie auf ihn fiel, während er sie beschaute. Denn solche Fälle scheinen sich nicht zufällig ereignet zu haben. Daher sind solche Mythen nothwendig schöner.

10. Einige der Mythen sind einfach, andere verwickelt. Denn die Handlungen, deren Darstellung die Mythen sind, sind ebenfalls von dieser Art. Einfach nenne ich die Handlung, welche, wie bestimmt wurde, in ununterbrochener Einheit sich zuträgt, so daß der Uebergang ohne Peripetie oder Erkennungsscene geschieht. Verwickelt aber nenne ich die, bei welcher der Uebergang mit einer Erkennungsscene, oder mit einer Peripetie, oder mit Beidem geschieht. Diese müssen aber aus der Zusammenstellung des Mythus selbst hervorgehen, so daß es sich aus dem Vorhergeschehenen ergibt, daß sie entweder nothwendiger- oder wahrscheinlicherweise geschehen. Denn es ist ein großer Unterschied, ob Dieses durch Dieses oder nach Diesem geschieht.

---

versetzung nach der Verbesserung von Reiz und Hermann wiedergegeben; jedenfalls aber fehlt der Nachsatz, der dem Verfasser über den Parenthesen entfallen seyn kann.

*) Mitys, in den Auscult. Mirab. Nr. 156. Bitys geschrieben, kam in einem Aufstand um. Plut. de ser. numinis vind. c. 8.

11. Peripetie ist, wie gesagt, die Umwandlung der Handlung in das Gegentheil, und zwar, wie wir sagen, nach Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit; wie im Oedipus Derjenige, welcher kam, um den Oedipus zu erfreuen, und von der Furcht wegen seiner Mutter zu befreien, *) durch Offenbarung seiner wirklichen Abkunft das Gegentheil bewirkte. Und im Lynkeus, **) wo der Eine zum Tode

*) Oedipus war von seinem Vater Laios ausgesetzt, und in Corinth von dem König Polybos erzogen worden. Da ihm nun das delphische Orakel gesagt hatte, er werde seinen Vater tödten, und seine Mutter heirathen, so wollte er Dieß vermeiden, und zog nach Theben, wo er durch Ermordung des Laios und die Heirath der Jocaste König wurde. Sein Glück wurde noch gesteigert, als ihm die Corinthier nach Ableben des Polybos ihren Thron anboten. Aus Scheu, das Orakel zu erfüllen, will er nicht hingehen. Da sagt ihm der Bote, daß er nicht der wirkliche Sohn des Polybos sey, und führt ihn dadurch zu der Erkenntniß seiner eigentlichen Abkunft und seiner Verhältnisse. Soph. Oed. C. 924—1185.

**) Lynkeus war nach C. 18. eine Tragödie des Theodectes, eines Zeitgenossen des Aristoteles, der fünfzig Tragödien dichtete. Dem Lynkeus lag ohne Zweifel die Fabel der Danaiden zu Grunde. Die fünfzig Söhne des Aegyptus heiratheten die fünfzig Töchter des Danaus. Diese tödteten auf Anstiften ihres Vaters in der Hochzeitnacht ihre Männer, außer Einer, Hypermnestra, welche den Lynkeus verschonte. Danaus wollte nun auch den Lynkeus hinrichten lassen, und der Vollziehung der Todesstrafe beiwohnen, ward aber selbst getödtet, und Lynkeus gerettet. So viel läßt sich über den Inhalt des Stückes aus unserer Stelle *abnehmen*. Dunkel bleibt aber das C. 18. Gesagte.

geführt wird, und Danaus nachfolgt, um ihn zu tödten, ergab es sich aus dem Geschehenen, daß der Eine starb, der Andere gerettet wurde. Wiedererkennung aber ist, wie es auch der Name andeutet, der Uebergang vom Nichtkennen zum Kennen, entweder zur Freundschaft oder zur Feindschaft der zum Glück oder Unglück bestimmten Personen. Die schönste Wiedererkennung ist, wenn sie mit Peripetien verbunden ist, wie in dem Oedipus. Es gibt aber auch andere Wiedererkennungen. Denn, wie gesagt, bisweilen kommt es bei leblosen und zufälligen Dingen vor, und ob Einer Etwas gethan, oder nicht gethan hat, läßt sich erkennen. Doch die dem Mythus und der Handlung angemessenste ist die gesagte. Denn eine solche Wiedererkennung und Peripetie wird entweder Mitleid oder Furcht hervorbringen, und Handlungen der Art sind es ja, welche die Tragödie darstellt. Ferner wird auch Unglück und Glück bei solchen eintreffen. Da nun die Wiedererkennung Wiedererkennung bestimmter Personen ist, so gibt es solche, wo nur eine Person die andere erkennt, wenn es an den Tag kommt, wer die andere ist; bald müssen beide einander erkennen. Z. B. Iphigenia wurde von Orestes durch Uebersendung des Briefes erkannt; *) er aber brauchte für die Iphigenia andere Er-

*) Da bei Euripides Iph. Taur. 759—792. Iphigenia dem Orestes für den Fall des Schiffbruches den Inhalt des Briefes, den sie ihm nach Griechenland mitgibt, mündlich sagt, so paßt τῆς πέμψεως nicht recht; daher es Heinsius und Reiz ausgeworfen haben. Allein solche Genauigkeit ist

kennungsmittel. Dieß sind nun zwei Theile des Mythus, die Peripetie und die Wiedererkennung; der dritte ist das Pathos. Die Peripetie und die Wiedererkennung ist abgehandelt. Das Pathos besteht in einer vernichtenden oder schmerzhaften Handlung, z. B. Todesfälle auf offener Bühne, große Schmerzen und Verwundungen und dergleichen.

12. Die Theile *) der Tragödie, die man als innere Formen gebrauchen muß, haben wir vorhin angeführt. In Rücksicht auf den Umfang und ihre besondern Unterscheidungen sind es folgende: Eingang, Episode, Ausgang, Chorgesang. Dieser theilt sich in den Parodos und das Stasimon, welche allen Stücken gemeinschaftlich sind. Eigenthümlich sind die Reden von der Bühne und die Κομμός. Der Eingang ist der ganze Theil der Tragödie vor dem Auftritt des Chors. Episode ist der ganze Theil der Tragödie zwischen ganzen Chorgesängen. Ausgang ist der ganze

---

zu weit getrieben. Orestes gab sich der Iphigenia durch Erzählung verschiedener Einzelnheiten aus dem elterlichen Hause zu erkennen, ebend. 809—826.

*) Dieses kurze Capitel enthält die Keime zu so vielen literarischen Streitigkeiten, daß wir bei unserem Raume auf deren Erörterung nicht eingehen können. Wir verweisen daher auf die Commentatio de tragoediarum Graecarum membris, ex verbis Aristotelis de arte poët. cap. XII. recte constituendis. Scrips. F. A. F. Waldaestel. Herbst-Progr. der Neubrandenburger Schule 1837 und die beachtenswerthe Recension davon von C. G. Firnhaber in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1839. Nr. 85 ff. *Ritter zerhaut den Knoten*, indem er das ganze Capitel *für unterschoben erklärt.*

Theil der Tragödie, nach welchem kein Chorgesang mehr folgt. In dem Chorgesange ist Parodos der erste Auftritt des ganzen Chors. Stasimon ein Chorlied ohne Anapästen und Trochäen. Κομμός eine gemeinschaftliche Wehklage des Chors und der Bühne. Die Theile der Tragödie nun, die man als innere Formen gebrauchen muß, sind vorhin angegeben worden. In Rücksicht auf den Umfang und ihre besondern Unterscheidungen aber sind es diese.

13. Wornach man bei Zusammenstellung der Mythen zu streben, wovor man sich zu hüten habe, und woher der Stoff der Tragödie zu nehmen ist, haben wir im Folgenden zu sagen. Da nun die Zusammensetzung der schönsten Tragödie nicht einfach, sondern verwickelt seyn, und dazu Furcht und Mitleiden erregende Gegenstände darstellen muß (denn Das ist bei dieser Art von Darstellung eigenthümlich), so ist vorerst klar, daß weder biedere Männer, vom Glück in's Unglück versetzt, dargestellt werden dürfen (denn Dieß erregt weder Furcht noch Mitleid, sondern Abscheu); noch schlechte, vom Unglück in's Glück versetzt (denn Dieß ist das alleruntragischste, da es keines der nöthigen Erfordernisse hat: denn es erregt weder Theilnahme, noch Mitleid, noch Furcht); noch darf der vollendete Bösewicht vom Glück in's Unglück versetzt werden. Eine solche Zusammenstellung erregte zwar Theilnahme, aber weder Mitleid, noch Furcht; denn Jenes zeigt sich bei den unschuldigerweise Unglücklichen, Dieses bei dem unseres Gleichen [Mitleid *) bei dem

*) Diese Worte enthalten offenbar eine Inhaltsangabe, die sich ein Leser an den Rand setzte, und ein unverständiger Abschreiber in den Text aufnahm.

uldigen, Furcht bei dem unseres Gleichen]. Ein sol-
Fall wird daher weder Mitleid, noch Furcht erregen.
bleibt also nur der Mittelweg zwischen diesen übrig;
mlich eine Person, die sich weder durch Tugend und Ge-
chtigkeit auszeichnet, noch wegen Laster und Schlechtigkeit
Unglück versetzt wird, sondern wegen eines Fehlers, und
war eine solche, welche in großem Ruhm und Glück steht,
wie Oedipus und Thyestes und die glänzenden Männer aus
solchen Geschlechtern. Nothwendig also muß der wohl ein-
gerichtete Mythus eher einfach, als, wie Einige sagen, dop-
pelt seyn, und nicht vom Unglück zum Glück, sondern im
Gegentheil vom Glück zum Unglück übergehen; nicht wegen
Schlechtigkeit, sondern wegen eines großen Fehlers einer
Person, die entweder so ist, wie sie beschrieben wurde, oder
eher besser, als schlechter ist. Dieß beweist auch die Ge-
schichte. Denn vordem nahmen die Dichter alle möglichen
Mythen vor; jetzt aber werden die schönsten Tragödien über
wenige Häuser gedichtet, wie Alkmäon, Oedipus, Orest,
Meleager, Thyestes, Telephus und einige Andere, welche
Arges litten oder thaten. Die in Rücksicht auf Kunst schönste
Tragödie entsteht also aus dieser Zusammenstellung. Deß-
wegen fehlen auch Diejenigen, welche dem Euripides vor
werfen, daß er Dieß in seinen Tragödien thut, und vie
derselben ein unglückliches Ende nehmen. Denn Dieß i
wie gesagt worden ist, richtig. Der größte Beweis dar
ist, daß auf der Bühne und bei der Aufführung so
Stücke, wenn sie gelingen, aufgeführt werden, am me
tragischen Effekt hervorbringen, und Euripides ersch
wenn er auch sonst seine Stücke nicht zum Besten eine

wenigstens als der tragischste der Dichter. Die zweite Zusammenstellung, welche von Einigen die erste genannt wird, ist die, welche eine doppelte Zusammenstellung hat, wie die Odyssee, wo sich das Loos der Guten und Schlechten am Ende in das Gegentheil verwandelt. Sie scheint die erste zu seyn, wegen der Schwäche des Theaterpublikums. Denn die Dichter richten sich gerne nach den Wünschen der Zuschauer. Dieß ist aber nicht das Vergnügen, das man von der Tragödie suchen soll, sondern mehr das der Comödie Eigenthümliche. Denn hier gehen Die, welche im Mythus die größten Feinde sind, wie Orestes und Aegisthus, am Ende als Freunde ab, und Keiner fällt durch die Hand des Andern.

14. Furcht und Mitleid kann durch die Aeußerlichkeiten erregt werden, aber auch durch die Zusammenstellung der Begebenheiten selbst, was den Vorzug verdient, und von den bessern Dichtern geschieht. Denn der Mythus muß auch, ohne daß man ihn sieht, so zusammengestellt seyn, daß Der, welcher den Hergang der Begebenheiten hört, ob des Geschehenen schaudert und Mitleid empfindet, wie es Einem gehen muß, wenn er den Mythus des Oedipus hört. Dieß durch Aeußerlichkeiten zu bewirken, ist unkünstlerisch, und macht Aufwand. Diejenigen aber, welche durch Aeußerlichkeiten nicht das Furchterregende, sondern nur das Wundervolle bezwecken, haben mit der Tragödie nichts zu schaffen; denn man muß von der Tragödie nicht jedes Vergnügen suchen, sondern nur das ihr Eigenthümliche. Da aber der Dichter das *aus* Furcht und Mitleid entspringende Vergnügen *durch* Darstellung bewirken soll, so ist offenbar, daß

er Dieß in die Begebenheiten legen muß. Wir wollen nun betrachten, welche Ereignisse furchtbar oder bemitleidenswerth sind. Nothwendig müssen solche Handlungen von Personen geschehen, die entweder unter einander Freund oder Feind, oder keines von beiden sind. Wenn aber ein Feind den andern tödtet, so liegt weder im wirklichen Vollbringen, noch im Vorhaben der That etwas Mitleid Erregendes, außer Dem, was aus dem Leiden selbst entspringt. Ebenso ist es bei Denen, welche weder Freund, noch Feind sind. Fallen aber diese Beiden unter Freunden vor, z. B. wenn ein Bruder den andern, oder ein Sohn den Vater, oder eine Mutter den Sohn, oder ein Sohn die Mutter tödtet oder tödten will, oder sonst etwas der Art thut — solche Gegenstände muß man suchen.

Die überlieferten Mythen lassen sich nicht abändern, z. B. daß Clytämnestra von Orest, Eriphyle von Alcmäon ermordet wurde; aber man muß selbst erfinden und die überlieferten gut benützen. Was wir unter „gut" verstehen, wollen wir deutlicher angeben. Die Handlung kann nemlich nach der Darstellungsart der alten Dichter mit Wissen und Kunde geschehen, wie Euripides die Medea ihre Kinder mordend dichtete. Die Handlung kann aber auch so geschehen, daß die Personen das Schreckliche, das sie vollbringen, nicht wissen, und nachher das Freundschaftsverhältniß erkennen, wie der Oedipus des Sophocles. Hier nun liegt die Handlung außerhalb des Drama's; in der Tragödie selbst aber, wie der Alcmäon des Astydamas oder der Telegonus in dem verwundeten Odysseus. *) Noch ist ein dritter Fall,

*) *Nach* Athen. XIII. p. 562. F. schrieb Chäremon einen

daß Der, welcher im Begriff ist, aus Unwissenheit eine greuelvolle That zu vollbringen, es erkennt, noch ehe er sie vollbringt. Außer diesem ist kein Fall möglich: entweder muß man handeln, oder nicht, wissend oder unwissend. Darunter ist das Schlimmste, wenn Einer im Begriff ist, eine That wissentlich zu vollbringen, und sie nicht vollbringt; denn Dieß erregt Abscheu, und ist untragisch, denn es ist ohne Pathos: daher *) kommt Dieß auch bei keinem Dichter vor, außer selten, wie in der Antigone bei'm Creon und

verwundeten Odysseus. Telegonus war der Sohn des Odysseus, den er mit der Circe erzeugt hatte. Die Mutter schickte ihn aus, den Vater zu suchen. Ein Sturm verschlug ihn nach Ithaca, wo er mit den Einwohnern in Streit gerieth, und ohne Wissen seinen Vater Odysseus mit einem Pfeil, der mit der Gräte eines Seefisches besteckt war, verwundete. Hygin. Fab. 127.

*) Die Worte διόπερ οὐδεὶς — ὁ Αἵμων erklärt Gruppe (Ariadne S. 556) für unterschoben, und ihm folgen E. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. II. S. 155 und Ritter. Der Tadel gegen Sophocles sey ungerecht, indem Sophocles seinen guten Grund gehabt, warum er den Creon nicht durch Hämon ermorden ließ, sondern ihn dazu aufsparte, die Vernichtung seines ganzen Hauses zu sehen. Aber wenn man den Aristoteles nicht für infallibel erklärt, so kann man wohl zugeben, daß er das wahre Motiv dieser Scene bei Sophocles Antig. 1116—1219 unrichtig aufgefaßt habe, wie es wohl auch mit dem Menelaus in dem Orestes des Euripides, der E. 15. getadelt wird, der Fall ist. Der schlechte Charakter, den ihm Euripides leiht, hat seinen Grund in dem bei dem Athenischen Publikum populären Haß gegen die Spartaner, den der Dichter auch in der Andromache und in andern Stücken an den Tag legt.

c schlimm ist es, wenn die Handlung wirklich
, und dabei ist es schöner, wenn sie ohne
ɔt, und die Erkennung erst nachfolgt. Denn
einen Abscheu, und die Erkennung hat etwas
:s. Das Vorzüglichste aber ist das Letztere, ich
wenn im Cresphontes Merope *) im Begriff ist,
zu tödten, ihn aber nicht tödtet, sondern er-
d in der Iphigenia die Schwester den Bruder;
c Helle **) der Sohn die Mutter, in dem Augen-
er sie ausliefern will, erkennt. Deßwegen wählen
ödien, wie längst gesagt wurde, ihre Gegenstände
s vielen Geschlechtern. Denn da die Dichter nach
chten, wurden sie nicht durch Kunst, sondern durch
darauf hingewiesen, Dieß in den Mythen zu bezwecken.

Ueber den Cresphontes des Euripides s. Lessing Drama-
turgie Nr. 37 und 40.

Die Handschriften haben einstimmig: ἐν τῇ Ἑλλῃ. Helle
Tochter des Athamas, hatte mit Poseidon den Giganten
Almops gezeugt (Steph. Byz. s. v. Ἄλμωπια). Allein vo
einer Tragödie dieses Titels ist sonst nichts bekannt; daß
dachte Valckenaer Diatr. in Eurip. Fragm. p. 59 sq.
die Antiope des Euripides, und vermuthet, die Worte
τῇ Ἀντιόπῃ seyen durch Verschmelzung geschrieben wo
ΕΝΤΗΙΕΙΗΙ, und daraus der Name Helle entstan
Mit diesem Mythus ließe sich die angedeutete Situ
allerdings besser vereinigen, als mit dem der Helle.
der Name des Sophocles nicht genannt ist, darf e
wenig befremden, als C. 11., wo der Oedipus Ty
des Sophocles, der Lynceus des Theodectes und di
genia Taur. des Euripides ohne Namen der Dicht
führt werden.

Daher sind sie genöthigt, an diese Häuser zu kommen, denen solche Leiden widerfahren sind. Ueber *) die Zusammenstellung der Begebenheiten nun, und über die Beschaffenheit der Mythen, ist hinlänglich gesprochen.

15. Bei den Charakteren hat man auf vier Punkte zu sehen: der eine und erste ist, daß sie gut seyen. Charakter aber ist vorhanden, wenn, wie gesagt wurde, die Rede oder die Handlung eine Gesinnung offenbart. Ein schlechter, wenn sie schlecht, ein guter, wenn sie gut ist. Er findet sich bei jeder Gattung: denn auch das Weib und der Sclave ist gut, wiewohl das Eine von diesen minder gut, das Andere im Allgemeinen schlecht ist. Der zweite Punkt ist das Angemessene. Denn der Charakter kann männlich seyn; aber es ist einem Weibe nicht angemessen, männlich oder furchtbar zu seyn. Der dritte Punkt ist, daß er wohl getroffen sey. Denn Dieß ist, wie gesagt, etwas Anderes, als den Charakter gut und angemessen zu dichten. Der vierte Punkt ist die Consequenz. Denn wenn Einer auch inconsequent ist, so muß doch Der, welcher einen solchen Charakter darstellt, ihn als consequent in der Inconsequenz darstellen.

*) Dieser Paragraph nebst dem ganzen folgenden Capitel steht hier offenbar am falschen Ort; denn die Behandlung des Mythus wird durch den Abschnitt über die ἤθη auf eine verwirrende Weise unterbrochen. Alles kommt aber in die rechte Ordnung, wenn wir mit Spengel a. a. O S. 247 annehmen, daß das Blatt, auf dem Dieses enthalten war, aus seiner ursprünglichen, zwischen C. 18. und 19. befindlichen Ordnung verrückt, und durch irgend einen Zufall *hier eingeschoben* wurde.

Ein Beispiel von schlechtem Charakter ohne Nothwendigkeit ist Menelaus in dem Oreste; von dem Unschicklichen und Unpassenden die Wehklage des Odysseus in der Scylla, *) und die Rede der Melanippe; **) von der Inconsequenz die Iphigenia in Aulis: denn die Flehende ist eine ganz andere, als die spätere. Man muß aber in den Charakteren ebenso, wie in der Zusammenstellung der Begebenheiten immer entweder das Nothwendige, oder das Wahrscheinliche suchen, so daß eine bestimmte Person entweder nothwendiger- oder wahrscheinlicherweise auf eine bestimmte Weise spricht, oder handelt, und eine Begebenheit auf die andere mit Nothwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit folgt. Es ist nun offenbar, daß auch die Lösung der Mythen aus dem Mythus selbst sich ergeben muß, und nicht, wie in der Medea, ***)

*) Da die Scylla unter zwei Euripideischen Stücken steht, so gehört sie ohne Zweifel auch ihm zu, und zwar war sie ein Satyrspiel. Sie wird auch C. 27, 3. erwähnt.

**) Die Melanippe war eine Tragödie des Euripides. Melanippe setzte ihre beiden Knaben, die sie als Jungfrau von Neptun geboren hatte, Böotus und Aeolus, im Stalle aus, und bewies ihrem Vater, der sie tödten wollte, daß sie zwar von den Kühen geboren, aber darum doch keine Mißgeburten seyen. Wegen dieser Sophisterei hieß das Stück Melanippe ἡ σοφή. Gregor. Corinth. ad Hermog. (Rhet. Gr. T. VII. p. 1313).

***) Das schlagendste Beispiel für den oben C. 13. gemachten Vorwurf, daß Euripides die Anordnung seiner Stücke nicht gut mache, ist die Medea, wo die Verwicklung des Knotens so angelegt ist, daß er keine andere Lösung zu finden wußte, als die Medea auf einem Schlangenwagen (d. i. mittelst einer Maschine) zu entrücken. V. 1320.

durch die Maschine, und wie in der Ilias die Abfahrt. *) Die Maschine muß man zu Dem gebrauchen, was außerhalb des Drama's vorgeht, oder was vorher geschehen ist, was ein Mensch nicht wissen kann, oder was nachher geschieht, und einer Vorhersagung und Ankündigung bedarf: denn den Göttern gestehen wir zu, daß sie Alles sehen. Etwas Undenkbares darf in den Begebenheiten nicht seyn: findet sich etwas der Art, so ist es außerhalb der Tragödie, wie in dem Oedipus **) des Sophocles. Da aber die Tragödie Darstellung der Besseren ist, so müssen wir die guten Maler

*) Unter dieser Ilias versteht Gräfenhan eine Tragödie, weil Aristoteles den Homer sonst nie tadle, und meint, Agathon habe vielleicht eine Tragödie mit dem Titel Ilias gedichtet (S. 116). Welker (Rhein. Mus. Bd. 5. S. 492), der ihm beitritt, vermuthet, es sey der Philoctet des Aeschylus, welcher auch Ἰλίου πέρσις geheißen habe, gemeint. Allein wie sollte Aristoteles hiefür den Namen Ἰλιὰς gesetzt haben, bei dem kein Leser an etwas Anderes, als an das Epos denken konnte? Ganz passend denkt Lombardus an Il. 2, 155 ff., wo Agamemnon, um die Gesinnung des Heeres zu erforschen, den Vorschlag zur Rückkehr macht, welcher mit allgemeiner Wärme aufgenommen wurde. Auf der Juno Geheiß erscheint nun Minerva dem Odysseus, und befiehlt ihm, die beschlossene Abfahrt rückgängig zu machen. Wenn nun gleich solche Göttererscheinungen im Epos erlaubt und sehr gewöhnlich sind, so kann der Critiker immerhin einwenden, an dieser Stelle hätten Odysseus und die übrigen Führer auch ohne göttliche Anregung so viel Muth haben sollen.

**) Es ist undenkbar, daß Oedipus so viele Jahre gar nicht erfahren haben solle, wann und wo Laios umgekommen sey. Soph. Oed. R. 112.

chahmen. Denn indem Diese die eigenthümliche Gestalt
bilden, machen sie sie zwar ähnlich, aber doch schöner.
So muß auch der Dichter, wenn er zornige, gleichgültige
und andere derartige Charaktere darstellt, ihnen eine edle
Seite abgewinnen, *) wie es Agathon und Homer bei Achil-
les gethan haben. Diese Punkte, und außerdem die mit
der Dichtkunst nothwendig in Verbindung stehenden Gefühle
sind zu berücksichtigen; denn auch bei diesen sind oft Fehler
möglich. Darüber aber ist in den herausgegebenen Büchern
zur Genüge gesprochen worden.

16. Was Erkennung ist, wurde schon früher gesagt.
Arten der Erkennung sind zuerst die unkünstlerischste, welche

---

*) Diese Stelle wird in den von der Albina abhängigen Aus-
gaben so gelesen: τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, ἐπι-
εικείας ποιεῖν παράδειγμα ἢ σκληρότητος δεῖ, οἷον. Hein-
sius, dem neuerlich auch Abeken (de μιμήσεως apud Plato-
nem et Aristotelem ratione p. 47) beigetreten ist, glaubt,
daß nach παράδειγμα zu suppliren sey μᾶλλον. Dieß würde
einen guten Sinn geben; allein die Lesart der besten Hand-
schriften: τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν τοιούτους ὄν-
τας ἐπιεικεῖς ποιεῖν παράδειγμα σκληρότητος scheint den-
selben Sinn auf einem andern Wege darzubieten. Wir
glauben, daß Ritter hier richtig gesehen hat, wenn er di
Worte: τοιούτους ὄντας als ein Glossem zu τὰ τοιαῦτ
ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, und παράδειγμα σκληρότητος a
Raubnote, welche ein Leser aus Veranlassung der Anfü
rung Achills machte, in Klammern einschließt. — Hom
stellt den Achilles in dem letzten Theil der Ilias versö
lich und mild dar; ebenso muß er, unserer Stelle zufo
in dem von Athenäus X. p. 454. D. erwähnten T
phus des Agathon gehalten gewesen seyn.

die Meisten aus Mangel an Gewandtheit anwenden, die durch Zeichen. Darunter sind einige angeboren, wie die Lanze, welche die Erdgebornen tragen, *) oder die Sterne, wie sie im Thyest **) des Karcinus vorkommen; Andere erworben, und zwar theils an dem Körper, wie Narben, theils außerhalb, Halsbänder, und wie in der Tyro ***) durch den Kahn. Auch diese lassen sich mehr oder minder gut anwenden. Z. B. Odysseus wurde an der Narbe auf

*) Hermann spricht die richtige Vermuthung aus, daß Dieß Worte eines Tragikers seyen. Nicht nur die Stellung des Verbum vor dem Nomen weist darauf hin, sondern auch der Name *Γηγενεῖς* (statt *Σπαρτοὶ*) für die aus den Drachenzähnen entsprossenen Thebaner. Nach der Sage trugen sie eine Lanze am Körper. Plut. de sera Num. vind. p. 563. A. Dion. Chrysost. Orat. IV. p. 62. Julian. Or. II. p. 81. C.

**) Thyestes gehörte zu dem Geschlecht der Pelopiden, welche sämmtlich ein glänzendes Mahl aus Elfenbein auf den Schultern hatten, zur Erinnerung an die elfenbeinerne Schulter, welche einst die Götter dem Pelops gaben. Themist. Or. VI. p. 92. Dind. Julian. a. a. O. Diese glänzende Stelle nun scheint Karcinus *ἀστὴρ* genannt zu haben. Bei dem Accusativus *οὕνς* ist *ἐποίησε* zu subintelligiren.

***) Tyro war ein Stück des Sophocles. Tyro, Tochter des Salmoneus und der Alcidice, liebte den Fluß Enipeus; daher nahm Neptun dessen Gestalt an, und zeugte mit ihr zwei Söhne, Pelias und Neleus. Tyro setzte die Kinder in einem Kahn aus (oder, wie Ritter meint, sie hängte ihnen ein Erkennungszeichen in Form eines Kahnes an den Hals). Ein Pferdehirt fand sie, und zog sie auf, und als sie erwachsen waren, erkannten sie ihre Mutter wieder. *Apollod.* I, 9, 8.

eine andere Art von der Amme, auf eine andere von den Schweinhirten erkannt. Denn diejenigen, welche zur Beglaubigung dienen, und alle dieser Art, sind weniger künstlerisch; die aber, welche mit einer Peripetie verbunden sind, wie in den Niptren, *) sind besser. Von der zweiten Art sind die, welche vom Dichter gedichtet sind; weßwegen sie unkünstlerisch sind, wie Orestes in der Iphigenia als Orestes erkannt wird. **) Sie wurde durch den Brief erkannt; er selbst aber spricht, was ***) der Dichter, nicht, was der My-

*) *Νιπτρα* heißt der neunzehnte Gesang der Odyssee, von dem Fußbade, wobei die Amme Euryclea den Odysseus an seiner Narbe erkannte. Diese Erkennung zieht Aristoteles derjenigen Od. 21, 219 vor, wo er die Narbe den Hirten zeigt, um sie zu überzeugen, daß er es wirklich sey.

**) Die Handschriften haben: *ἀνεγνώρισεν, ὅτι Ὀρέστης*, was die alten Ausgaben so ergänzen: *ἀνεγνώρισε τὴν ἀδελφήν, ἀναγνωρισθεὶς ὑπ' ἐκείνης, ὅτι Ὀρέστης*. Allein Das ist nicht einmal richtig, da ja Orestes die Iphigenia zuerst erkannte, und erst dann sich zu erkennen gab. Ritter, welcher das ganze Capitel für das Werk des Interpolators hält, erklärt die Lesart der Handschriften so: manifestum fecit (sc. *τῇ Ἰφιγενείᾳ*), se esse Orestem. Allein da auch der supponirte Interpolator nie so barbarisch schreibt, so ist wohl *ἀνεγνωρίσθη* zu schreiben.

***) Wir übersetzen nach der von Ritter hergestellten Lesart der Handschriften: *ἐκεῖνος δὲ αὐτὸς λέγει ἃ βούλεται ὁ ποιητής, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως*. Aldus hat: *ἐκεῖνος δὲ ταῦτα οὖν αὐτός*. Victorius supplirt aus einer Handschrift: *ἐκεῖνος δὲ διὰ σημείων· ταῦτα οὖν αὐτός*. Wäre nun die Erzählung von den Geweben, welche Iphigenia zu Hause gemacht, und von Geräthen, die sich im Elternhaus befinden, auch eine *ἀναγνώρισις διὰ σημείων*, so gehörte dieses Beispiel zu der ersten Classe, nicht zu der zweiten. Der Dich-

thus will: deßwegen ist er nahe an dem erwähnten Fehler; denn er hätte Einiges auch mitbringen können, und in dem Tereus *) des Sophocles, die Stimme des Weberschiffes. Die dritte Art ist durch die Erinnerung, wenn sich bei einem Anblick eine Empfindung regt, wie in den Cyprien **) des Dikäogenes: denn als er das Bild sah, weinte er. Und in dem Apolog des Alcinous; ***) denn als er den Citherspieler hörte, und sich erinnerte, so weinte er; und so wurden Beide †) erkannt. Die vierte Art ist durch den Schluß, wie in den Choëphoren, daß ein ähnlicher gekommen: ähnlich ist aber Niemand als Orestes; Dieser also ist gekommen.

---

ter war aber mehr daran, die Erkennung des Orestes auch durch sichtbare Zeichen, die er zu seiner Beglaubigung aufgewiesen, zu bewerkstelligen; denn er hätte ja einige der erwähnten Stücke mitbringen können.

*) Tereus, König von Thracien, schändete seine Schwägerin Philomele, und schnitt ihr die Zunge ab, damit sie die Gewaltthat nicht erzählen könne. Nun stickte sie ihre Geschichte in ein Tuch, welches sie ihrer Schwester Prokne, des Tereus Gattin, in die Hände spielte. Diese Kundmachung mittelst der Stickerei ist wohl unter der κερκίδος φωνῆ zu verstehen.

**) Gräfenhan hält diese Cypria für eine Tragödie, da Dikäogenes sonst nur als Tragiker genannt werde; allein der Name paßt so wenig, als C. 15. Ἰλιάς, für eine Tragödie.

***) Ἀλκίνου ἀπόλογος heißt der ganze Abschnitt Od. VII—XI., wo Odysseus dem Alcinous seine Schicksale erzählt.

†) Beide, nemlich Odysseus und der Ungenannte in dem Gedicht des Dikäogenes. Buhle bezieht es auf Odysseus und seine Gefährten; allein Diese waren ja im Meere umgekommen.

So ist die des Sophisten Polyidus 2) mit der Iphigenia. Denn natürlich mußte Orestes schließen, daß seine Schwester geopfert worden sey, und folglich auch er geopfert werden müsse. Ferner die in dem Tydeus des Theodectes, **) daß er, nachdem er gekommen, um seinen Sohn zu finden, selbst umkommt. Und in den Phinideu. Denn als sie den Ort erblickten, schloßen sie auf das Schicksal, daß es über sie verhängt sey, hier zu sterben; denn sie waren daselbst ausgesetzt worden. Es gibt aber auch eine zusammengesetzte Erkennung durch einen Trugschluß der Zuschauer, wie bei'm Odysseus als falschem Boten. Denn er sagte, er werde den Boten erkennen, den er nicht gesehen hatte. Der Andere aber machte in der Meinung, Odysseus werde

*) Polyidus wird von Diod. Sic. XIV, 46. als berühmter Dithyrambendichter um Ol. 93, 3. genannt. Er hatte auch Kenntnisse in der Malerei und Musik, und vielleicht hatte er von dieser Vielseitigkeit seiner Bildung den Namen Sophist.

**) Ueber den Tydeus des Theodectes ist sonst nichts bekannt; ebenso wenig über die Phiniden (Söhne des Phineus, welche auf Anstiften ihrer Stiefmutter von dem Vater auf's grausamste geblendet wurden). Wenn die Lesart richtig ist, so ist wohl nicht an den von Suidas erwähnten Dithyramb des Timotheus, Φινεῖδαι, zu denken, sondern an eine Tragödie. Denn daß eine solche existirte, sieht man aus den Phinidä des Attius, welche von Nonius Marcellus öfters erwähnt werden. Das Folgende ἰδοῦσαι — αὐταῖς aber macht es sehr wahrscheinlich, daß ein anderes, und zwar weibliches, Nomen zu setzen sey. Aldus hat ταῖς Φινίσιν. Cod. Ven.: ταῖς φοινίδες; daher entstand die Lesart: ταῖς φοινίσιν.

ihn daran erkennen, einen Fehlschluß. Die allerbeste Wiedererkennung ist die durch die Begebenheiten selbst, wenn die Ueberraschung durch wahrscheinliche Fälle bewirkt wird, wie in dem Oedipus des Sophocles, und in der Iphigenia. Denn es ist wahrscheinlich, daß sie den Brief übergeben will. Solche allein sind ohne die erdichteten Zeichen und Angehänge. Die zwei besten sind die, welche durch Schluß geschehen.

17. Die Mythen muß man so zusammenstellen und durch die Rede bearbeiten, daß man sie so viel als möglich vor Augen stellt. Denn indem man so am klarsten sieht, als wäre man bei den Begebenheiten selbst, so findet man das Schickliche, und das Gegentheil kann am wenigsten verborgen bleiben. Ein Beweis davon ist Das, was man an Karcinus aussetzte; sein Amphiaraus war nemlich aus dem Tempel zurückgekommen, was dem Zuschauer, der Das nicht sah, verborgen blieb; daher fiel er auf der Bühne durch, weil die Zuschauer darüber unzufrieden waren. So viel es möglich ist, muß man auch die Bewegungen zu Hülfe nehmen. Denn die, welche in der Leidenschaft sind, sind von Natur selbst *) am natürlichsten; daher drückt der, in dessen

*) Wir folgen der Emendation von Twining, welche Hermann, Gräfenhan und Ed. Müller in der Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. II. S. 365 aufnehmen, und lesen: ἀπ' αὐτῆς τῆς φύσεως, wie es C. 4, 19. heißt: λέξεως δὲ γενομένης αὐτὴ ἡ φύσις τὸ οἰκεῖον μέτρον εὗρε. Die Handschriften haben: ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως, was Bekker und Ritter gegen den Sinn wieder in den Text gesetzt haben.

Innerem es wirklich stürmt, stürmische Gemüthsbewegungen, der Zürnende den Affect des Zorns am wahrsten aus. Die Dichtkunst erfordert daher glückliches Talent oder Raserei; denn die ersten schmiegen sich leicht an verschiedene Formen an, die andern sind in ecstatischer Aufregung. *) Den gegebenen Stoff muß man auch mit eigener Selbstthätigkeit im Allgemeinen auseinandersetzen, und dann Episoden und Erweiterungen anbringen. Ich meine, das Allgemeine lasse sich so anschauen, z. B. in der Iphigenia: ein Mädchen sollte geopfert werden, verschwand aber auf eine den Opfernden unsichtbare Weise, wurde in ein anderes Land versetzt, in welchem es Sitte war, vor der Göttin die Fremdlinge zu opfern, und so bekam sie dieses Priesterthum. Einige Zeit nachher traf sich's, daß der Bruder der Priesterin kam (aus **) welcher Ursache? weil die Gottheit einen Ausspruch

*) Die meisten Handschriften haben: ἐξεταστικοὶ, was Ritter vertheidigt. Die μανικοὶ seyen εὔπλαστοι, h. e. facile quemcumque animi habitum ipsi induere, ideoque verbis exprimere possunt. Die εὐφυεῖς haben Hang zur Untersuchung, welche Reden und Handlungen für jede Gemüthsstimmung passen. Allein die natürliche Construction schon weist darauf hin, daß die εὐφυεῖς die εὔπλαστοι seyen. Sodann aber kann man von den μανικοὶ nicht sagen, daß sie sich leicht in jede Gemüthsstimmung versetzen können. Im Gegentheil ist der Sinn, daß sie sich nur so zu geben brauchen, wie sie wirklich sind (ἐκστατικοὶ), um treffend gezeichnete Leidenschaften zu liefern; während das glückliche Talent dasselbe Ziel durch Studium erreicht. Lesenswerth ist die Beleuchtung dieser Stelle bei E. Müller a. a. O. Bd. II. S. 66 ff.

**) Ἐλθεῖν nach συνέβη ist interpolirt von Einem, dem das

that, liegt ausserhalb des Allgemeinen. Und zu welchem Zwecke? liegt ausserhalb des Mythus). Nachdem er gekommen und ergriffen worden war, erkannte er, eben als er geopfert werden sollte, seine Schwester, sey es nach der Dichtung des Euripides, oder des Polyidos, wo er der Wahrscheinlichkeit gemäß sagte, daß nicht nur die Schwester, sondern auch er geopfert werden müsse; und dann folgt die Rettung. Nach Diesem kann man die Namen geben und die Episoden anbringen. Man muß aber darauf sehen, daß die Episoden angemessen seyen, z. B. im Orestes der Wahnsinn, durch den er ergriffen wurde, und die Rettung durch die Sühnung. In den Dramen sind die Episoden kurz; die Epopöe aber wird dadurch verlängert. Denn der Inhalt der Odyssee ist kurz: ein Mann ist viele Jahre entfernt, von Poseidon festgehalten, und ohne Gefährten, während es mit seinen häuslichen Umständen so steht, daß sein Gut von den Freiern verzehrt wird, und sein Sohn Nachstellungen ausgesetzt ist; endlich kommt er nach überstandenem Sturme

folgende ἐλθεῖν zu entfernt schien. Das Folgende schreibt Ritter so: [τὸ δὲ ὅτι ἀνεῖλεν ὁ θεὸς, διὰ τίν' αἰτίαν; ἔξω τοῦ καθόλου] ἐλθεῖν ἐκεῖ [καὶ ἐφ' ὃ τι δὲ ἔξω τοῦ μύθου], und erklärt die eingeschlossenen Worte für ein Werk des Interpolators, der sich in seiner Thorheit besonders darin zeige, daß der Zweck der Reise (ἐφ' ο τι) ausserhalb des Mythus sey, der doch innerhalb desselben liegen müsse. Allerdings ist der Zweck, das Bild der Göttin zu entführen, in der Iphig. Taur. 75 ff. klar ausgesprochen. Darum möchten wir aber nur diese Worte, und die Vorhergehenden die Worte διὰ τίν' αἰτίαν für interpolirt halten.

zurück, erkennt Einige, macht sich an sie, und geht selbst siegreich aus dem Kampfe hervor, vernichtet aber seine Feinde. Dieß ist der eigentliche Inhalt, das Andere sind Episoden.

18. Die ganze Tragödie besteht aus Verknüpfung und Lösung. Die ausserhalb des Stückes liegenden, und oft einige der innerern Theile, machen die Verknüpfung aus; das Uebrige ist die Lösung. Verknüpfung nenne ich Alles von Anfang an, bis auf den Theil, welcher der letzte ist, von dem aus der Uebergang zu Unglück oder Glück geschieht. Lösung ist Das, was vom Anfang des Uebergangs bis zum Ende geschieht; z. B. in dem Lynceus des Theodectes ist die Verknüpfung Das, was vorher geschehen ist, und die Wegnahme des Kindes. Lösung aber ist Das, was von der Anklage wegen des Mordes an bis zu dem Ende geschieht. Es gibt aber vier Arten der Tragödie; denn soviel wurden auch Theile von ihr genannt. Die erste ist verwickelt, deren Ganzes in Peripetie und Erkennung besteht. Die zweite ist pathetisch, z. B. Stücke, wie Ajas und Ixion. Die dritte ist charakteristisch, wie die Phthiotiden und der Peleus. Die vierte ist gleichmäßig, wie die Phorkiden und Prometheus, und die Geschichten im Hades. Hauptaufgabe ist, daß man Alles zu vereinigen sucht, wo nicht das Wichtigste und Meiste, besonders da man heut zu Tage die Dichter so gerne tadelt, und verlangt, daß einer alle die Dichter, welche sich in jedem einzelnen Theil ausgezeichnet haben, Jeden in dem Theil, in welchem er besonders stark ist, übertreffen solle. Man kann aber auch eine sonst verschiedene Tragödie gleichartig nennen, ohne daß der Mythus der gleiche ist, *wenn* die Verwicklung und Lösung die gleiche ist. Bei vielen

ist die Verwicklung gut, aber die Lösung schlecht: Beides aber muß gleich gediegen seyn. Man muß aber an Das denken, was oft schon gesagt wurde, und die Tragödie nicht nach Art des Epos einrichten. Episch nenne ich Das, was viele Mythen befaßt, z. B. wenn einer den ganzen Mythus der Ilias dramatisch bearbeiten wollte; denn dort erhalten die Theile wegen der Länge ihre gebührende Größe, in den Dramen aber bleibt der Erfolg weit hinter der Erwartung zurück. Ein Beweis ist Das, daß Diejenigen, welche die Zerstörung Iliums ganz und nicht stückweise, wie Euripides oder Aeschylus, *) bearbeitet haben, entweder durchfallen,

*) Die Handschriften haben einstimmig: *καὶ μὴ κατὰ μέρος, ὥσπερ Εὐριπίδης Νιόβην, καὶ μὴ ὥσπερ Αἰσχύλος.* Die Schwierigkeit, daß man von einer Niobe des Euripides sonst Nichts weiß, fühlte schon Aldus, der *Νιόβην ἢ Μήδειαν* schrieb. Georg Valla, dem es nicht entging, daß Niobe überhaupt gar keine Beziehung auf den Troischen Sagenkreis hat, übersetzte: Hecubam; daher Tyrwhitt schrieb: *ὥσπερ Εὐριπίδης Ἑκάβην, ἢ ὥσπερ Αἰσχύλος,* dem Hermann in seiner Ausgabe folgte. Später aber, in der Dissertation de Aeschyli Niobe (Opusc. III. p. 38) und de Aeschyli Pychostasia (Opusc. VII. p. 358) schreibt Hermann: *Σοφοκλῆς* statt *Εὐριπίδης*, und nimmt an, daß der Vergleichungspunkt nicht in der *Ἰλίου πέρσις*, sondern nur in dem ganzen und theilweisen Bearbeiten eines Stoffes liege. Vergl. noch Denselben in der Zeitschrift für die Alterth. Wiss. 1839. Nr. 39. Allein der natürliche Gedankengang erfordert, daß Beispiele von Bearbeitung der *Ἰλίου πέρσις* beigebracht werden. In dieser Hinsicht empfiehlt sich das Verfahren von Reiz, der *Νιόβην* auswirft, und schreibt: *ὥσπερ Εὐριπίδης, ἢ ὥσπερ Αἰσχύλος.* Irgend ein Leser konnte zu *Αἰσχύλος* die

oder bei der Aufführung wenig Glück machen. Dieß war auch der einzige Grund, weßwegen Agathon durchfiel. In den Peripetien aber und in den einfachen Begebenheiten erreichten sie, was sie wünschen, auf wunderbare Weise; denn Dieß ist tragisch und angenehm. Dieß ist der Fall, wenn ein zwar kluger, aber bösartiger Mensch getäuscht wird, wie Sisyphus, und ein zwar tapferer, aber ungerechter besiegt wird. Dieß ist wahrscheinlich, wie Agathon sagt: denn es ist wahrscheinlich, daß Vieles auch gegen die Wahrscheinlichkeit geschehe. Den Chor muß man wie einen der Schauspieler und als einen Theil des Ganzen betrachten, und mit in die Handlung ziehen, nicht wie bei Euripides, sondern wie bei Sophocles. Bei den übrigen passen die Zwischengesänge eben so gut zum Mythus, als zu einer andern Tragödie. Daher singen sie eingeschobene Gesänge, was zuerst Agathon angefangen hat. Und was ist wohl für ein Unterschied, ob man eingeschobene Gesänge singt, oder eine Rede aus einem Stück einem Andern anpaßt, oder eine ganze Episode?

19. Ueber das Andere ist bereits gesprochen worden, und es ist noch übrig, über den Ausdruck oder den Gedanken

---

Glosse *Νιόβην* gemacht haben, welche ein späterer Abschreiber am unrechten Ort in den Text einschob. Es bedarf aber kaum einer Bemerkung, daß in allen diesen Verbesserungen so viel Willkür herrscht, daß eine besonnene Critik auf keine derselben ein sicheres Resultat gründen kann. Ritter erklärt die Stelle für eine Interpolation; allein es ist eben so schwierig, zu erklären, wie ein Interpolator auf solche Combinationen verfallen konnte.

zu sprechen. Was nun den Gedanken betrifft, so verweise ich Dieß in die Bücher über die Rhetorik; denn Dieß gehört mehr in jene Wissenschaft. Zum Gedanken gehört Das, was von der Rede bewirkt werden soll. Theile desselben sind: das Beweisen, das Auflösen und das Bewirken der Leidenschaften, z. B. des Mitleids oder der Furcht, oder des Zorns, und was der Art ist; ferner vergrößern und verkleinern. Offenbar muß man auch bei den Handlungen seinen Stoff von denselben Arten hernehmen, wenn man Mitleiderregendes, oder Furchtbares, oder Großes, oder Wahrscheinliches bewirken soll. Der Unterschied ist nur der, daß sich das Eine auch ohne äußere Darstellung zeigen muß; Das aber, was in der Rede liegt, von dem Sprechenden bewirkt wird, und durch die Rede geschieht. Denn worin bestände die Aufgabe des Redenden, wenn die Sache an und für sich schon angenehm schiene, und nicht erst durch die Rede würde? Was aber die Rede betrifft, so gibt es Einen Theil, der zu beachten ist, die Wendungen der Rede, deren Kenntniß Sache der Schauspielerkunst ist, und Derer, welche eine ähnliche Art des Vortrags haben, z. B. was Gebot ist, was Bitte, Erzählung, Drohung, Frage, Antwort und dergleichen. Denn aus der Kenntniß oder Unkenntniß davon erwächst der Dichtkunst kein bedeutender Tadel. Denn wie wollte man einen Fehler in Dem erkennen, was Protagoras *) tadelt, daß der Dichter, indem er zu bitten glaubt, einen Befehl ausspricht:

*) Protagoras und Hippias aus Elis fingen eine gelehrte Interpretation der Dichter an. Nach unserer Stelle nah

Sing' o Göttin, den Zorn:

denn, sagt er, das Geheiß, Etwas zu thun oder nicht zu thun, ist ein Befehl. Deßwegen möge Dieß bei Seite bleiben, als eine zu einer andern Kunst, nicht zu der Dichtkunst gehörige Betrachtung.

20. Der Ausdruck im Ganzen hat folgende Theile: Buchstaben, Sylben, Verbindungswort, Hauptwort, Zeitwort, Artikel, *) Beugung, Satz. Buchstab ist ein untrennbarer Laut, aber nicht jeder, sondern ein solcher, aus welchem die Sprache verständlich werden kann; denn auch die Thiere haben untrennbare Laute, von welchen ich keinen einen Buchstaben nenne. Diese theilen sich in selbstlautende, halblautende und stumme. Ein Selbstlauter ist ein solcher, welcher ohne Zuthat einen hörbaren Laut hat, wie das A und O. Ein halblautender ist ein solcher, welcher mit Zusatz einen hörbaren Laut hat, wie das S und R. Stumm ist der, welcher mit Zusatz für sich keinen Laut hat, und erst in Verbindung mit solchen, welche einen Laut haben, hörbar wird, wie G und D. Sie unterscheiden sich aber durch die Gestaltung des Mundes und die Orte, durch den rauhen oder gelindern Hauch, durch die Länge oder Kürze;

Protagoras an, daß der Imperativ nur als Befehl gebraucht werden dürfe, da er ja auch für die Bitte steht, aber nur mit anderem Ton ausgesprochen werden muß. Wolf Prolegom. ad Hom. p. CLXVII.

*) Die Worte ἄρθρον, πτῶσις und λόγος sind hier zufolge der unten gegebenen Definitionen in einem von dem grammatischen Sprachgebrauch verschiedenen Sinne gebraucht, wofür wir keine entsprechenden deutschen Ausdrücke finden.

ferner durch den hohen, tiefen oder mittleren Ton: lauter Dinge, deren Betrachtung im Einzelnen in die Metrik gehört. Sylbe ist ein bedeutungsloser Laut, der aus einem stummen und lautenden Buchstaben zusammengesetzt ist; denn gr ohne a ist keine Sylbe, sondern mit a, wie gra. Allein die Unterschiede auch hiervon zu betrachten, gehört in die Metrik. Verbindungswort ist ein bedeutungsloser Laut, der die Bedeutung eines aus mehreren Lauten bestehenden Wortes weder hindert, noch bewirkt, und sowohl am Ende, als in der Mitte gesetzt werden kann, wenn es nicht seine Natur erfordert, es am Anfang zu setzen, wie: zwar, also, nun, oder ein bedeutungsloser Laut, der aus mehreren Lauten, welche eine Bedeutung haben, Einen Laut mit Bedeutung machen kann. Artikel aber ist ein bedeutungsloser Laut, der den Anfang, oder das Ende, oder die Unterscheidung der Rede anzeigt, wie: ich sage, über, und Anderes. Oder ein bedeutungsloser Laut, der die Bedeutung eines aus mehreren Lauten bestehenden Lautes weder hindert, noch bewirkt, und sowohl am Ende als in der Mitte gesetzt werden kann. Hauptwort ist ein zusammengesetzter Laut, der Etwas anzeigt, ohne Rücksicht auf Zeit, wovon kein Theil für sich bezeichnend ist; denn in den Doppelwörtern gestehen wir dem Einzelnen an und für sich keine Bedeutung zu, wie in Theodor das Wort Dor für sich keine Bedeutung hat. Zeitwort ist ein zusammengesetzter Laut, der Bedeutung hat, mit Rücksicht auf Zeit: kein Theil aber hat Bedeutung für sich, wie bei den Hauptwörtern. Denn das Wort Mensch oder weiß bezeichnet nicht das wann; aber er geht oder ist gegangen bezeich[net]

außerdem das eine die gegenwärtige, das andere die vergangene Zeit. Die Beugung bezieht sich auf das Hauptwort oder Zeitwort; sie bezeichnet theils das wessen oder wenn, und was der Art ist; theils bezeichnet sie die Einheit oder Vielheit, z. B. Menschen oder ein Mensch; theils bezieht sie sich auf den Bühnenvortrag, wie bei der Frage oder dem Befehl. Denn er ist gegangen oder geht ist eine Beugung des Zeitwortes nach diesen Arten. Satz ist ein zusammengesetzter, bezeichnender Laut, von dem einige Theile für sich Etwas bezeichnen; denn nicht jeder Satz besteht aus Zeitwörtern und Hauptwörtern, z. B. die Definition des Menschen; sondern ein Satz kann ohne Zeitwörter seyn; er wird daher immer einen bezeichnenden Theil haben, wie in dem: Cleon geht, Cleon. Einheit ist in dem Satz auf doppelte Weise, indem er entweder das Eine bezeichnet, oder durch Verbindung aus mehreren besteht, z. B. die Ilias ist durch Verbindung Ein Satz, die Definition des Menschen aber dadurch, daß sie Eines bezeichnet.

21. Arten des Hauptwortes sind: das einfache (einfach nenne ich, was nicht aus bezeichnenden Theilen besteht, wie γῆ) und das zusammengesetzte. Dieses ist theils aus bezeichnenden und nicht bezeichnenden, theils aus bezeichnenden allein zusammengesetzt. Es kann aber auch ein drei- und vierfach zusammengesetztes Hauptwort geben, wie viele der hochtrabenden *) Wörter, als Hermokaïcoxanthus. Jedes

*) Die Handschriften haben einstimmig: τὰ πολλὰ τῶν μεγαλειωτῶν. In Ermanglung einer genügenden Emendation folgen wir in der Uebersetzung der Conjectur von Winstan-

Hauptwort aber ist entweder ein allgemeines oder ein besonderes, oder eine Metapher, oder Schmuck, oder selbstgemacht, oder gedehnt, oder verkürzt, oder verändert. Allgemein nenne ich Das, welches Alle gebrauchen; eigenthümlich Das, was Andere gebrauchen. Offenbar kann also Ein und dasselbe Wort sowohl eigenthümlich, als allgemein seyn, aber nicht bei denselben Leuten; denn σίγυνον ist bei den Cypriern ein allgemeines Wort, bei uns aber ein ausländisches. Metapher aber ist die Uebertragung eines fremden Wortes, entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung, oder von Art auf Art, oder nach der Aehnlichkeit. Von der Gattung auf die Art, wie:

Und hier stehet mein Schiff. *)

Denn vor Anker liegen ist eine Art stehen. Von der Art auf die Gattung:

Tausend Gutes fürwahr verrichtet Odysseus. **)

---

lesus: τῶν μεγαλείων, d. h. hochtrabende Worte, wie z. B. die Insel Megale im Aegäischen Meer, bei Smyrna, von einem schwülstigen Dichter Ἑρμοκαϊκόξανθος genannt werden mochte, weil sich in ihrer Nähe die Flüsse Hermus, Kaikus und Xanthus in das Meer ergoßen. Bernhardy in den Berl. Jahrb. 1839. S. 912 vermuthet, nach der Analogie des Aristophanischen Ἡρακλειοξανθίας sey zu schreiben: Ἑρμοκαϊκοξανθίας, und aus τὰ πολλὰ τῶν μεγαλωτῶν glaubt er τὸ Ἀπολλογαλεωτῶν herauszufinden, was wir aufgenommen hätten, wenn es ein Beispiel von einem τετραπλοῦν ὄνομα wäre. Monströs ist die Conjectur von Ritter: πολλαπλομεγάλωπος.

*) Od. 1, 185. 24, 307.

**) Il. 2, 272.

Denn tausend, was er jetzt statt des Vielen gebraucht, steht unter dem Begriff viel. Von Art auf Art, wie:

Nehmend das Leben mit Erz. *)

und

Schnitt mit gehärtetem Erz.

Denn hier ist das nehmen s. v. a. schneiden; schneiden aber s. v. a. nehmen; denn Beides ist ein Wegnehmen. Aehnlichkeit nenne ich, wenn sich das Zweite zum Ersten ebenso verhält, wie das Vierte zum Dritten; denn man kann statt des Zweiten das Vierte, und statt des Vierten das Zweite setzen. Bisweilen fügt man auch Das, wofür man Etwas setzt, zu Dem, was es eigentlich ist. Z. B. die Schaale verhält sich ebenso zum Dionysus, wie der Schild zu Ares; daher kann man auch den Schild die Schaale des Ares, und die Schaale den Schild des Dionysus nennen. Ferner: der Abend verhält sich zum Tag, wie das Alter zum Leben; man kann daher den Abend das Alter des Tages nennen, und das Alter den Abend des Lebens, oder, wie Empedocles sagt, den Untergang des Lebens. Bei einigen aber gibt es keinen entsprechenden Namen. Es kann aber nichts desto weniger gesagt werden: z. B. die Frucht ausstreuen, ist säen; aber für das Aussenden des Lichts von der Sonne hat man keinen eigenen Ausdruck. Dieß verhält sich zur Sonne ebenso, wie das Säen zu der Frucht. Daher wurde gesagt:

Aussäend das von Gott geschaffene Licht.

*) Das hat Aehnlichkeit mit einer Homerischen Stelle, findet sich aber nicht bei Homer.

Man kann diese Art der Metapher auch auf andere Weise gebrauchen, indem man das Fremde benennt, und eines der eigenthümlichen Dinge verneint; z. B. wenn man den Schild eine Schaale des Ares nennt, aber eine weinlose. Selbstgemacht ist, was von Niemand gebraucht, und vom Dichter selbst erfunden wird; denn es scheint einige Ausdrücke der Art zu geben. Z. B. ἐρνύγες statt κέρατα, und Beter statt Priester. Gedehnt ist, wenn man einen längern Vocal gebraucht, als den gewöhnlichen, oder eine eingeschobene Sylbe. Verkürzt, wenn man Etwas hinwegnimmt. Gedehnt ist, wie πόληος statt πόλεος, und Πηληϊάδεω statt Πηλείδου. Verkürzt ist z. B. κρῖ, δῶ, und

Μία γίνεται ἀμφοτέρων ὄψ.

Verändert ist, wenn man von dem gebrauchten Wort einen Theil läßt, den andern hinzumacht, wie:

Δεξίτερον κατὰ μαζὸν statt δεξιόν.

Ferner sind von den Hauptwörtern einige männlich, andere weiblich, andere zwischen beiden. Männlich die, welche auf ν, ρ und ς endigen, und welche aus diesem zusammengesetzt sind: diese sind zwei, φ und ξ. Weiblich sind die, welche auf die immer langen Vocale η und ω, und auf das gedehnte α endigen, so daß es gleich viele Laute sind, auf welche die männlichen und die weiblichen ausgehen; denn ψ und ξ und σ gelten für Eins. Auf einen stummen Buchstaben endet kein Wort, auch nicht auf einen kurzen *) Vocal. Auf ι endigen nur drei: μέλι, κόμμι, πέπερι, auf υ

*) Nemlich ε oder ο.

fünf: πῶυ, νάπυ, γόνυ, δόρυ, ἄστυ. Die Neutra endigen sich auf diese und auf ν und ς.

22. Der Vorzug der Rede besteht darin, daß sie deutlich und dabei nicht niedrig ist. Am deutlichsten ist diejenige, welche aus den allgemeinen Ausdrücken besteht; aber sie ist niedrig. Ein Beispiel ist die Dichtung des Cleophon *) und des Sthenelus. Erhaben aber und das Gemeine vermeidend ist diejenige, welche sich der fremden Ausdrücke bedient. Fremd nenne ich die Provincialismen, die Metapher, die Dehnung und Alles, was nicht allgemein ist. Wenn aber Einer dieses Alles auf einmal anbringen will, so wird es entweder ein Räthsel, oder ein Barbarismus: ein Räthsel, wenn die Rede aus Metaphern, Barbarismus, wenn sie aus Fremdwörtern besteht. Denn der Begriff des Räthsels ist der, daß man, indem man sagt, was ist, Unmögliches verbindet. Durch die Verbindung der Worte kann man Dieß nicht thun; aber durch die Metapher ist es möglich, z. B.:

Einen sah ich dem Andern das Erz ansetzen mit Feuer: **)

und Aehnliches. Aus den Fremdwörtern entsteht der Barbarismus: darum darf die Rede nur auf einen gewissen Grad damit untermischt seyn. Denn daß die Rede nicht

*) Cleophon ist schon C. 2. genannt worden. Sthenelus war ebenfalls ein Tragiker aus der Zeit des Aristophanes, von dem er verspottet wurde. Athenäus IX. p. 367. B.

**) Dasselbe Räthsel führt Ar. in der Rhetorik III, 2. an, und sagt, das Ansetzen des Schröpfkopfes sey damit gemeint. Verfasserin des Räthsels ist Kleobuline. Plutarch Sympos. T. II. p. 154. B.

gemein und nicht niedrig werde, bewirkt das Fremdwort, die Metapher, der Schmuck, und die andern genannten Arten. Das allgemein Gebräuchliche aber bewirkt die Deutlichkeit. Um aber die Rede deutlich und über das Gemeine erhaben zu machen, dazu tragen die Dehnungen, Verkürzungen und Veränderungen der Wörter nicht am wenigsten bei. Denn durch die Abweichung vom allgemein Gebräuchlichen und durch das Ungewöhnliche erhebt sich die Rede über das Gemeine; durch Verbindung mit dem Gewöhnlichen aber entsteht die Deutlichkeit. Daher haben Diejenigen Unrecht, welche eine solche Art des Ausdrucks tadeln, und den Dichter durchziehen, wie der alte Euclides, als ob es leicht sey, zu dichten, wenn man gestatte, zu dehnen, oder zu verändern, so viel man wolle, indem er Beides in dem Ausdrucke selbst nachbildete. Z. B.:

Ich erblickte den Ares *) gen Marathon hinwandelnd,

und

*) Die Handschriften haben: ἢ τὶ χαριν, Hermann schreibt: ἤτοι χάριν, Gräfenhan ἢ ταχ᾽ Ἄρην. Ritter: ἤτοι Ἄρην. Die willkürliche Dehnung liegt hier in βαδίζοντα, das vorne lang gebraucht ist. In der Uebersetzung wurde Dieß nachgeahmt, indem die zwei ersten Sylben von Marathon als Spondeus gebraucht wurden. — Im folgenden Vers haben die Handschriften: οὐκ ἂν γεράμενος (and. γ᾽ἐράμενος) τὸν ἐκείνου ἑλλέβορον. Ritter nimmt an, zu ἐράμενος sey ein Infinitiv zu suppliren, und die Verse so zu stellen:

– ∪ ∪ – ∪ ∪ οὐκ ἂν γ᾽ ἐράμενος τὸν ἐκείνου
ἑλλέβορον. . . . .

Gräfenhan schreibt γέρανος, eine Maschine zum mahlen

Ohne, daß er die Nieswurz von jenem nur gekostet.

Dieses Verfahren nun offenkundig anzuwenden ist lächerlich: das richtige Maaß aber gilt bei allen Theilen gleicherweise. Denn wenn man Metaphern, Fremdwörter und andere Arten unschicklich anwendet, so bewirkt man Dasselbe, als wenn man sie geflissentlich zum Lächerlichen anwendet. Wie viel es aber bei den Wörtern auf das Passende ankomme, kann man sehen, wenn man die Wörter in's Versmaaß bringt. Bei den Fremdwörtern, Metaphern und den andern Arten kann man durch Versetzung der allgemein üblichen Wörter bemerken, daß wir die Wahrheit sagen. Z. B. wenn Aeschylus und Euripides denselben Jambus dichten, und wir mit Verwechslung Eines Wortes statt eines gewöhnlichen, allgemeinen, ein Fremdwort setzen, so erscheint das Eine schön, das Andere gering. Aeschylus dichtete nemlich in dem Philoctet:

Das Krebsgeschwür, das mir das Fleisch am Fuß verzehrt.

Euripides aber setzte an die Stelle von „verzehrt" den Ausdruck „schmaust". Ferner:

Nun hat auch ein geringer und ein nichtswürdiger Schwächling. *)

Wenn Einer dafür die eigentlichen Worte setzt:

---

und nimmt als Sinn: der bleibt ewig ein Narr; denn nie wird eine Mühle seine Nieswurz mahlen. Hermann schreibt: οὐκ ἂν γευσάμενος τῶν ἐκείνου ἐλεβώρων, was sich als Beispiel von willkürlicher Dehnung und Aenderung empfiehlt.

*) Od. 9, 515.

Nun hat mich ein kleiner und schwächlicher, übel aussehend.

und:

niedersetzend unscheinbaren Stuhl und ärmliches Tischlein
niedersetzend den schlechten Stuhl und das kleinliche Tischlein

und:

es stöhnen die Ufer *)
es schreien die Ufer.

Ferner zog Ariphrades die Tragöden durch, daß sie Formen gebrauchen, welche im gemeinen Leben Niemand sagen würde, z. B. δωμάτων ἄπο, nicht ἀπὸ δωμάτων, und σέθεν, und ἐγὼ δέ νιν, und Ἀχιλλέως πέρι, nicht περὶ Ἀχιλλέως, und Anderes der Art. Denn weil Dieß unter dem allgemein Üblichen nicht vorkommt, so bewirkt das über das Gemeine sich Erhebende in der Sprache dieses Alles, jene aber beachtete Dieses nicht. Es ist aber etwas Großes, jedes der angeführten passend zu gebrauchen; sowohl die zusammengesetzten Wörter, als die Fremdwörter. Bei weitem das Größte aber ist, wenn man versteht, die Metaphern zu gebrauchen. Denn Dieß allein kann man weder von einem Andern entlehnen, und es erfordert ein glückliches Talent: denn gut übertragen heißt das Aehnliche bemerken. Von den Hauptwörtern passen die doppelten am meisten zu den Dithyramben, die Fremdwörter in das heroische Gedicht, die Metaphern in die Jamben. In dem heroischen Gedicht ist alles das Angeführte brauchbar; in den Jamben aber passen, weil sie hauptsächlich das Gespräch nachahmen, diejenigen Wörter

*) Il. 17, 265.

am besten, die man auch im Gespräch gebraucht. Diese sind das allgemein Uebliche, die Metapher und der Schmuck. Ueber die Tragödie nun und die Darstellung, welche im Handeln besteht, möge uns das Gesagte genügen.

23. In Hinsicht der erzählenden Dichtkunst und der Darstellung im Hexameter ist offenbar, daß man die Mythen, wie in den Tragödien dramatisch zusammenstellen muß, zu einer vollendeten Handlung, *) welche Anfang, Mitte und

*) Diese Lehre von einem künstlich angelegten Plan des Epos wurde von F. A. Wolf und den Anhängern seiner Theorie über die Entstehung der Homerischen Gesänge hart angegriffen. Friedr. Schlegel (Bd. 3. S. 102) und W. Müller (Homer. Vorschule S. 102 ff.) sprechen dem Aristoteles den wahren Sinn für den alten Naturgesang ab; seine Kunstregel für die Epopöe, abgezogen aus einer unnatürlichen Zusammenfügung einzelner natürlicher Gesänge zu einem künstlichen Ganzen, sey die Quelle aller Irrthümer, Mißverständnisse und Fehlgriffe geworden, welche bis in die neuste Zeit den Inhalt der Theorie und Geschichte der epischen Poesie ausmachen. Durch diese Theorie sey das Unnatürliche und Unzulängliche der beiden epischen Körper als Kunstregel geheiligt worden, und das Naturgemäße und Unwillkürliche des ursprünglichen Gesanges werde zu künstlichen Absichten hinaufgeschroben. Die Zuversicht und der Scharfsinn, womit diese und ähnliche Angriffe vorgetragen wurden, gewann längere Zeit die Zustimmung der Literaten. Allein wie die neueste Zeit manche verkannte Lehre des Aristoteles auf dem Gebiet der Naturgeschichte zu Ehren gebracht hat, so wird auch seine Theorie von einer ursprünglichen poetischen Einheit der Homerischen Gedichte durch die neusten Forschungen von Nitzsch (historia Homeri), G. Lange (Sendschreiben an Göthe 1828),

Ende hat, damit sie wie Ein ganzes lebendiges Wesen das ihr eigenthümliche Vergnügen bewirke. Die Zusammenstellung soll auch nicht den Geschichten ähnlich seyn, worin es Aufgabe ist, nicht Eine Handlung darzustellen, sondern Eine Zeit, was sich in dieser in Beziehung auf Einen oder Mehrere ereignete, was Alles in einem zufälligen Verhältniß zu einander steht. Denn wie das Seetreffen *) bei Salamis und die Schlacht der Carthager in Sizilien, die nach keinem gemeinschaftlichen Ziel hinstreben, zu derselben Zeit vorfiel, so geschieht auch in den folgenden Zeiten bisweilen Eines mit dem Andern, ohne daß daraus ein gemeinschaftliches Ziel entspringt, und doch thun Dieß beinahe die meisten Dichter. Daher erscheint Homer, wie wir bereits gesagt haben, schon in dieser Hinsicht göttlich vor den Andern, daß er nicht den ganzen Krieg, unerachtet er Anfang und Ende hat, zu singen unternahm, denn er wäre zu groß und nicht leicht zu übersehen gewesen, noch auch eine Handlung von mittelmäßigem Umfang, die aber durch Mannigfaltigkeit der

Welker (Aeschyl. Trilog. p. 439), Dissen u. A. mehr und mehr gerechtfertigt.

*) Herod. VII, 166. erzählt, der Sieg der Griechen über die Perser bei Salamis, und der Sieg des Gelon und Theron über den Carthagischen Feldherrn Hamilcar, am Flusse Himera, seyen auf Einen Tag gefallen. — Welcker im Rhein. Museum 1837. S. 241 und 490 glaubt, der Tadel wegen Verknüpfung dieser beiden Schlachten gelte dem Glaucus Pontius des Aeschylus. Auch von dem Sicilianer Empedocles vermuthet er, daß er in seinen Περσικὰ oder τοῦ Ξέρξου διάβασις beide Schlachten in Verbindung gesetzt habe. A. a. O. S. 236.

Begebenheiten verwickelt war. Nun aber nahm er einen Theil, und brachte dabei viele Episoden an, z. B. das Verzeichniß der Schiffe und andere Episoden, womit er seine Dichtung zersetzt. Die Andern aber machen Eine Person, Eine Zeit und eine in viele Theile getheilte Handlung zum Gegenstand ihrer Dichtung, wie Der, welcher die Cyprien und die kleine Ilias dichtete. Deßwegen wird aus der Ilias und Odyssee aus jeder nur Eine Tragödie gemacht, oder zwei, aus den Cyprien aber viele, und aus der kleinen Ilias mehr als acht, *) z. B. das Urtheil über die Waffen,

*) Warum sagt Aristoteles „mehr als acht" und nicht lieber „zehn"? Hermann vermuthet, er habe zuerst nur acht Stücke in gleicher Zeitfolge mit dem Gedicht genannt, und diese Reihe mit καὶ Ἀπόπλους geschlossen: später aber, als ihm noch einige eingefallen, habe er noch καὶ Σίνων καὶ Τρῳάδες beigesetzt und πλέον vor ὀκτὼ eingeschoben. Allein wenn die Zusätze von Aristoteles eigener Hand wären, so würde er wohl die ihm später eingefallenen Stücke in die gehörige Zeitfolge eingereiht, und Σίνων vor, Τρῳάδες nach Ἰλίου πέρσις eingeschoben haben. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß diese Zusätze von einem Interpolator herrühren. S. Spengel a. a. O. S. 223. Schöll Beiträge zur Gesch. der Griech. Poesie I. Thl. S. 176 Anm. Ritter hält die ganze Stelle von τοιγαροῦν ἐκ μὲν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσείας bis zum Ende des Capitels für das Werk eines Interpolators, wozu ein zweiter Interpolator die eben besprochenen Zusätze gefügt habe. Allein man höre die Gründe. Ritter nimmt an, die folgenden acht Stücke seyen nicht mit Rücksicht auf vorhandene Stücke der Tragiker, sondern nach den Ueberschriften der einzelnen Bücher in der kleinen Ilias des Lesches aufgeführt. Z. B. bei der ὅπλων κρίσις habe er nicht das Aeschyleische Stück

Philoctet, Neoptolemus, Eurypylus, die Ptocheia, die Lace-

dieses Namens im Auge gehabt, sondern die Inhaltsangabe des ersten Buches, die bei Proclus (bei Gaisford ad Hephaest. p. 481) so lautet: ἡ τῶν ὅπλων κρίσις γίνεται, καὶ Ὀδυσσεὺς κατὰ βούλησιν Ἀθηνᾶς λαμβάνει. Αἴας δὲ ἐμμανὴς γενόμενος τήν τε λείαν τῶν Ἀχαιῶν λυμαίνεται καὶ ἑαυτὸν ἀναιρεῖ. Hätte er sich um die wirklich vorhandenen Stücke bekümmert, so hätte er nach der ὅπλων κρίσις den Ajas des Sophocles erwähnen müssen, ebenso hätte er bei Philoctet den Φιλοκτήτης ἐν Λήμνῳ von Aeschylus, Sophocles und Euripides und den Φιλοκτήτης ἐν Τροίᾳ des Sophocles anführen müssen. Den Neoptolemus erwähne er wiederum blos nach Proclus: Εὐρύπυλος δὲ ὁ Τηλέφου ἐπίκουρος τοῖς Τρωσὶ παραγίνεται, καὶ ἀριστεύοντα αὐτὸν ἀποκτείνει Νεοπτόλεμος. In dieser Stelle habe er zwei Sujets von Tragödien zu finden geglaubt. Den Neoptolemus des Nicomachus habe er gar nicht gekannt, und eine Tragödie Eurypylus habe es gar nicht gegeben, ebensowenig eine Πτωχεία, was sich der Interpolator aus der Erzählung, daß sich Odysseus in Bettlerskostüm nach Troja eingeschlichen und sich mit der Helena über die Eroberung der Stadt verabredet habe, herausconstruirt habe. Die Λάκαιναι waren ein Stück des Sophocles, und enthielten den Raub des Palladiums durch Odysseus und Diomedes, wobei Helena mit ihren Lacedämonischen Dienerinnen Hülfe leistete. Ob aber der Interpolator das Sophocleische Stück gekannt oder auch diesen Titel aus Proclus geschöpft habe, läßt Ritter unentschieden: hingegen ist ihm gewiß, daß Ἰλίου πέρσις und ἀπόπλους keine Titel Griechischer Tragödien, sondern die Ueberschriften des vierten und fünften Buches der kleinen Ilias gewesen seyen. Auf diese letzte Behauptung hat Schöll a. a. O. S. 177 bereits geantwortet, ehe sie aufgestellt worden ist, wenn er sagt; „Unter Ἰλίου πέρσις begreift Aristoteles hier alle Tragödien, deren Inhalt

dämonischen Frauen, die Zerstörung Ilions, die Abfahrt, Sinon und die Troerinnen.

24. Ferner muß die Epopöe dieselben Arten haben, wie die Tragödie: denn sie muß entweder einfach oder verwickelt, oder charakteristisch oder pathetisch seyn. Auch die

---

lung mit mehr oder weniger Vollständigkeit die Eroberung Ilion's zum Hauptgegenstand hatte. Ebenso unter dem ἀπόπλους verschiedene Tragödien von ungefähr einander gleichen Fabel-Gränzen. Denn es ist ihm nicht darum zu thun, all die besondern Titel und einzelnen Tragödien verschiedener Dichter zusammenzuzählen, worin Fabeln der kleinen Ilias behandelt waren (da hätte er viel mehr Titel nennen müssen), sondern er will blos belegen, zu wie viel zahlreichern Tragödien im Kyklischen Epos, als im Homerischen Stoffe liegen. — — — — — Da nun die Eroberung selbst doch nur Stoff zu einer Tragödie gab, eben so die Abfahrt; beide jedoch so, daß der eine Dichter etwas früher in der epischen Fabel anhub oder endete, als der andere: so fand es Aristoteles am passendsten, diese Tragödien alle unter den zwei epischen Namen Persis und Apoplus zu begreifen." Dieselbe Ansicht möchten wir auf die ὅπλων κρίσις und den Philoctet ausdehnen: denn anzunehmen, der Interpolator habe von den Αἴας μαστιγοφόρος des Sophocles und von dem Philoctet des Aeschylus, Sophocles und Euripides nichts gewußt, heißt denn doch ein kompletes Brutum statuiren: gar wohl aber konnte Aristoteles durch ὅπλων κρίσις die verschiedenen an dieses Factum sich anreihenden Tragödien bezeichnen. Ob Eurypylus und Ptocheia von mehreren Dichtern oder nur je von einem bearbeitet worden seyen, können wir nicht bestimmen: aber zu der Behauptung, daß es gar keine Tragödien dieses Titels gegeben habe, sind wir bei dem fragmentarischen Stand dieser Literatur nicht berechtigt.

Theile sind außer der Melopöie und dem äußeren Apparat dieselben, denn sie bedarf des Glückswechsels und der Erkennung und der Leiden. Ferner müssen Gedanken und Ausdruck schön seyn. Dieß Alles hat Homer zuerst und hinreichend angewendet: denn jedes seiner Gedichte hat die Merkmale. Die Ilias ist einfach und pathetisch, die Odyssee verwickelt, denn sie ist durchaus Erkennung und charakteristisch; außerdem hat er alle im Ausdruck und Gedanken übertroffen. Sie unterscheidet sich aber durch die Länge der Zusammenstellung und durch das Metrum. Für die Größe ist die genannte Bestimmung hinreichend, denn man muß den Anfang und das Ende übersehen können. Dieß wäre der Fall, wenn die Zusammenstellungen kleiner wären, als die alten, und zu der Anzahl der Tragödien, welche auf einmal aufgeführt werden, hinreichten. Die Epopöe hat aber in Rücksicht auf die Ausdehnung des Umfanges eine große Eigenthümlichkeit, weil es in der Tragödie nicht möglich ist, Vieles, was zugleich geschieht, darzustellen, sondern nur den Theil, der auf der Scene und durch die Schauspieler aufgeführt wird, in der Epopöe aber können darum, weil sie Erzählung ist, viele Theile auf einmal ausgeführt werden, durch welche, wenn sie dem Ganzen angemessen sind, das Gewicht des Gedichtes erhöht wird. Es hat daher in Betreff der Schönheit den Vortheil, daß es dem Hörer Abwechslung gewährt und verschiedenartige Episoden einflicht. Denn das Aehnliche sättigt schnell und macht, daß die Tragödien durchfallen. Das heroische Metrum aber hat sich durch die Erfahrung als passend erwiesen. *Denn wollte Jemand* in einer andern oder in vielerlei Vers-

arten die erzählende Darstellung versuchen, es würde unschicklich scheinen. Denn das heroische Metrum hat die festeste Haltung und die meiste Majestät, deßwegen nimmt es auch am meisten fremde Wörter und Metaphern auf: denn die erzählende Darstellung ist reicher, als die übrigen. Die jambische und tetrametrische Versart ist bewegt: diese zum Tanz, jene zur Handlung geeignet. Noch ungereimter ist, wenn man sie vermischt, wie Chäremon; deßwegen hat Keiner eine lange Zusammenstellung in einem andern, als in dem heroischen Versmaaß, gedichtet, sondern wie wir gesagt haben, die Natur selbst lehrt das ihr Angemessene ausscheiden.

25. Homer verdient aus vielen andern Rücksichten Lob, hauptsächlich aber auch darum, weil er der einzige Dichter ist, der nie verkennt, was er zu thun hat. Der Dichter selbst nemlich darf am wenigsten sprechen, denn Dieß ist nicht seine Aufgabe. Die Andern nun lassen durchaus ihre eigene Persönlichkeit hervortreten und stellen weniges und selten dar: er aber führt nach einer kurzen Einleitung sogleich einen Mann oder eine Frau oder sonst Etwas ein, nichts ohne, sondern mit Charakter. In den Tragödien muß man das Wunderbare dichten. Mehr aber geht in der Epopöe das Widersprechende an, wodurch das Wunderbare hauptsächlich bewirkt wird, weil man nicht auf den Handelnden sieht: denn die Verfolgung Hectors würde sich auf der Bühne lächerlich ausnehmen, indem die Einen stehen und nicht verfolgen, er aber zuwinkt. Im Epos aber fällt Dieß nicht auf. Das Wunderbare ist angenehm: ein Beweis davon ist Das, daß Alle ihrer Erzählung Etwas der Art

hinzufügen, um gefällig zu seyn. Hauptsächlich hat Homer auch die Andern gelehrt, wie man Lügen erzählen muß. Es ist Dieß ein falscher Schluß: denn die Menschen meinen, wenn, sobald das Eine ist oder geschieht, das Andere ist oder geschieht, daß wenn das Letztere ist, auch das Erstere sey oder geschehe: Dieß ist falsch. Deßwegen ist wohl auch das Erste falsch: aber selbst wenn Dieß wirklich wäre, so folgt nicht nothwendig, daß es sey, oder geschehe, oder hinzugefügt werde. Denn weil wir das Letztere als wahr erkennen, macht unsere Seele den Trugschluß, daß auch das Erstere wahr sey. Ein Beispiel davon findet sich in den Niptren. Ferner muß man mehr das unmögliche Wahrscheinliche, als das mögliche Unwahrscheinliche wählen. Der Inhalt soll nicht aus widersprechenden Theilen bestehen, sondern so viel als möglich nichts Widersprechendes haben: finden sich solche, so müssen sie außer der Erzählung liegen, z. B. wenn Oedipus nicht weiß, wie Lajus gestorben ist, nicht in dem Drama, wie in der Electra die, welche die Pythischen Spiele erzählen, oder in den Mysiern Der, welcher sprachlos von Tegea nach Mysien kommt. Es ist daher lächerlich, zu sagen, daß ohne Dieses der Mythus gestört würde; denn von Anfang an soll man keine solche zusammenstellen: ist er aber gestellt und scheint vernünftig, so muß man auch das Ungereimte annehmen. Denn auch in der Odyssee würde das Widersprechende, das sich in der Aussetzung findet, als unerträglich erscheinen, wenn es ein schlechter Dichter gedichtet hätte: nun aber verdeckt es der Dichter durch das andere Vortreffliche, indem er das Ungereimte verschönert. Der Ausdruck muß besonders in den müßigen Theilen, welche

weder Charakter noch Gedanken enthalten, ausgearbeitet seyn: im Gegentheil aber verdeckt ein zu glänzender Vortrag Charaktere und Gedanken.

26. In Betreff der Vorwürfe und ihrer Lösung, aus wie vielen, und was für Arten sie bestehen, möchte bei näherer Betrachtung Folgendes sich ergeben. Da der Dichter ein Nachahmer ist, wie der Maler oder ein anderer Bildner, so muß er von drei möglichen Arten der Darstellung immer eine wählen, entweder wie die Dinge waren oder sind, oder wofür man sie ausgibt und ansieht, oder wie sie seyn sollen. Dieß wird ausgedrückt durch die Diction, durch fremde Wörter und Metaphern. Es gibt viele Veränderungen des Ausdrucks: denn wir verstatten Dieß den Dichtern. Zudem ist in der Politik nicht Dasselbe richtig, was in der Dichtkunst richtig ist: und in der Dichtkunst selbst ist ein doppelter Fehler möglich: theils für sich, theils durch zufällige Gegenstände: versuchte sie darzustellen, was unmöglich ist, so ist es ihr eigener Fehler. Ist aber Das, was sie sich vorsetzt, richtig, dichtet sie aber ein Pferd, das beide rechte Beine auswirft, oder macht sie bei irgend einer Kunst, wie bei der Arzneikunst oder einer andern, einen Fehler, oder dichtet sie sonst etwas Unmögliches, so fehlt sie nicht als Dichtkunst. Man muß daher die Ausstellungen an den Vorwürfen nach diesen Betrachtungen lösen. Zuerst ist gefehlt, wenn gedichtet wird, was der Kunst selbst unmöglich ist. Es würde aber richtig seyn, wenn sie ihren Zweck erreichte. Dieser ist angegeben worden, wenn sie dadurch dem betreffenden, oder einem andern *Theil des Ganzen*, mehr Effect verliehe. Ein Beispiel *die Verfolgung* Hectors. Wenn nun der Zweck mehr

oder minder erreichbar ist, und es in der hierauf bezüglichen Kunst gefehlt ist, so ist es unrichtig: denn wenn es möglich ist, so soll durchaus nirgends gefehlt seyn. Ferner fragt sich, wo der Fehler liegt, in der Kunst, oder in einem andern zufälligen Umstand. Denn es ist geringer, wenn er nicht wußte, daß die Hirschkuh kein Geweih hat, als wenn er sie schlecht darstellte. Ferner, wenn ausgesetzt wird, daß die Gegenstände nicht nach der Wahrheit dargestellt sind, kann man sagen, aber doch, wie sie seyn sollen: wie auch Sophocles sagte, er stelle die Menschen dar, wie sie seyn sollen, Euripides, wie sie seyen. Dieß ist also auf diese Art zu widerlegen. Ist aber weder das Eine noch das Andere der Fall, so muß man sagen, daß man es dafür annehme, wie die Schilderungen der Götter. Denn vielleicht ist es weder gut noch wahr, zu sagen, sondern Dieß ist, wie Xenophanes sagt, nicht ausgemacht. Vielleicht aber ist die Darstellung nicht idealisirt; man erwiedere, aber es war so, z. B. in Betreff der Waffen:

Aber die Waffen *)
Auf der Spitze des Schafts.

Denn so war es damals Sitte, wie noch jetzt bei den Illyriern. Fragt sich's aber, ob Etwas gut oder nicht gut gesagt oder gethan sey, so muß man nicht blos das Geschehene oder Gesagte selbst betrachten, ob es gut oder schlecht sey, sondern man muß auch auf Den sehen, welcher handelt oder spricht, von Wem, oder wann, oder zu Wem, oder weßwegen es geschieht. Z. B. wegen eines größeren Gutes, damit es erreicht, oder wegen eines größeren Uebels, damit es entfernt werde.

*) *Il. 10, 152.*

Was aber auf den Ausdruck sich bezieht, muß man auflösen, wie bei einem fremden Worte:

οὐρῆας μὲν πρῶτον *)

Denn vielleicht meint er nicht die Maulthiere, sondern die Wächter. Und von Dolon:

εἶδος μὲν ἔην κακὸς **)

ist nicht ein unproportionirter Körper, sondern ein häßliches Gesicht gemeint; denn das schöne Aeußere nennen die Creter ein schönes Gesicht, und:

ζωρότερον δὲ κέραιρε ***)

bedeutet nicht unvermischten Wein, wie bei Trunkenbolden, sondern schnell. Anderes ist durch Uebertragung ausgedrückt. z. B.:

Die andern Götter und Menschen †)
Schliefen die ganze Nacht.

und:

So oft er blickt' in das Troer-Gefild. ††)

und:

Flöten- und Syrinx-Ton. †††)

Denn „alle" ist durch Uebertragung statt „viele" gesetzt, denn Alles ist viel, und:

Ohne Antheil allein. †*)

Denn das Entgegengesetzte ist allein. Ferner durch Prosodie, wie Hippias der Thasier das

*) Il. 1, 50.
**) Il. 10, 316.
***) Il. 9, 202.
†) Il. 2, 1.
††) Il. 10, 11.
†††) Il. 10, 13.
†*) Il. 18, 489.

δίδομεν δέ οἱ *)

auflöße: und,

τὸ μὲν οὐ καταπύθεται ὄμβρῳ. **)

Anderes durch Unterscheidung, wie Empedocles:

Sterblich wurde sogleich, was früher unsterblich sich wußte —
Und das früher Reine vermischt.

Anderes durch Doppelsinn:

παρῴχηκεν δὲ πλέων νύξ. ***)

Denn πλέων hat einen Doppelsinn. Anderes durch die Gewohnheit der Sprache: z. B. den Mischtrank nennt man Wein, daher wird von Ganymed gedichtet:

Er schenke dem Zeus den Wein ein. †)

Da doch die Götter keinen Wein trinken. Erzarbeiter nennt man die, welche das Eisen bearbeiten. Daher ist der Ausdruck:

Beinschiene von neugeschmiedetem Zinn, ††)

vielleicht metaphorisch zu nehmen. Man muß aber auch, wenn ein Wort etwas entgegengesetztes zu bedeuten scheint, betrachten, auf wie vielerlei Weise es dieses in dem gegebenen Beispiel bezeichnen könnte. Z. B.

τῇ ῥ ἔσχετο χάλκεον ἔγχος. †††)

was hier gehemmt seyn bedeutet.

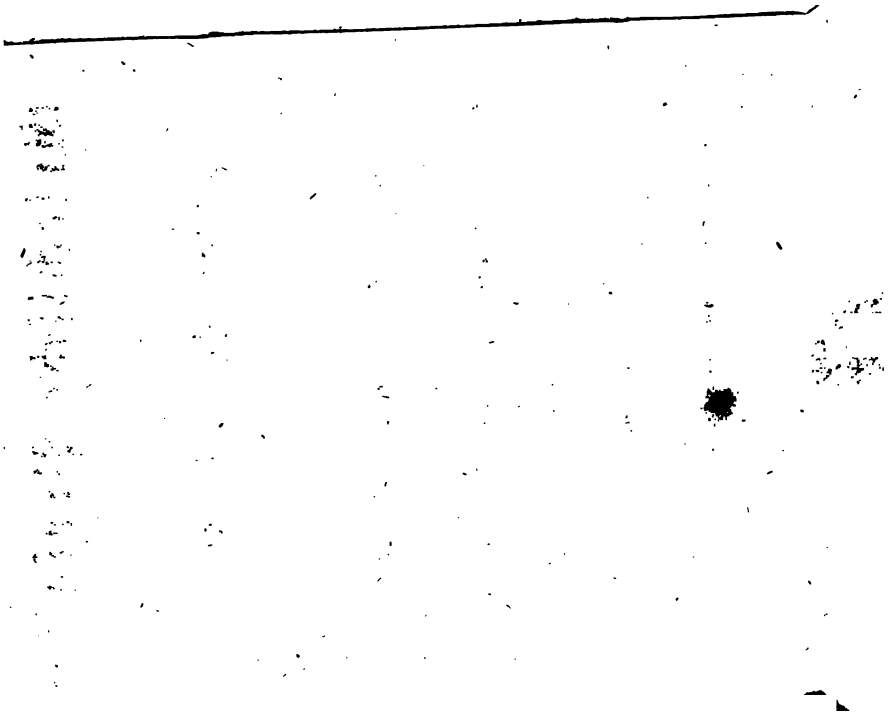
Auf wie viele Weise ergiebt sich am besten auf die Art, wie man es im entgegengesetzten Sinne nimmt: oder wie Glaucon sagt, daß einige unvernünftige Vorurtheile fassen,

*) Il. 21, 297.
**) Il. 23, 328.
***) Il. 11, 252.
†) Il. 20, 234.
††) Il. 21, 592.
†††) Il. 20, 272.

und nach eigenem Verdammungs-Urtheil Schlüsse machen: und als haben sie gesprochen, was ihre Meinung ist, tadeln, wenn es ihrer Meinung entgegen ist. So gieng es mit Icarius. Sie glauben, daß er ein Laconier sey: es ist daher ungereimt, daß Telemachus, als er nach Lacedämon kam, ihn nicht besuchte. Vielleicht aber verhält es sich, wie die Cephallenen sagen. Sie sagen nemlich, Odysseus habe aus ihrer Mitte seine Gattin geholt, und es sey Icadius nicht Icarius. Der Name entstand aber wahrscheinlich durch einen Fehler. Im Allgemeinen muß man das Unmögliche entweder auf die Dichtung oder auf das Idealische oder auf die herrschende Meinung zurückführen: denn für die Dichtung ist das glaubwürdige Unmögliche erwünschter als das unglaubliche Mögliche, und es muß so seyn, wie Zeuxis malte: aber auch um das Edlere darzustellen, muß das Ideal hervorragen in Vergleich mit dem Widersprechenden, das man anführt. So ergiebt sich denn auch, daß es bisweilen nicht widersprechend ist. Das, was so, wie es gesagt ist, widerstreitend ist, muß man so betrachten, wie die Streitfragen in den Reden, ob es dasselbe ist, und in demselben Verhältniß und auf dieselbe Weise, so daß man folglich auch auf den Dichter sieht, entweder in welchen Rücksichten er es sagt, oder was ein Verständiger darunter denken mag. Ein gerechter Tadel trifft den Widerspruch und die Schlechtigkeit, wenn der Dichter ohne Noth etwas Widersprechendes aufnimmt, wie Euripides im Aegeus, oder etwas Schlechtes, wie bei Menelaus im Orestes. Der Tadel also kommt aus fünf Quellen, und entweder Unmögliches, oder Wi*derſprechendes, oder* Schädliches, oder Entgegengesetztes, oder

gegen die Richtigkeit der Kunst Verstoßendes. Die Auflösungen sind nach dem Gesagten zu betrachten: sie sind zwölf.

27. Ob die Darstellung im Epos oder in der Tragödie die beste sey, ließe sich bezweifeln. Denn wenn die weniger überladene besser ist, eine solche aber diejenige ist, welche für besser zu scheinen bestimmt ist, so ist klar, daß die, welche Alles darstellt, überladen ist. Denn als ob man es ohne dies nicht verstände, machen sie viele Bewegungen, wie die schlechten Flötenspieler sich drehen und wenden, wenn sie den Discus darstellen sollen, und den Chorführer herumzerren, wenn sie die Scylla blasen. Es verhält sich daher mit der Trägödie so, wie auch die früheren Schauspieler die späteren ansahen: Denn Mykithus nannte den Callippides einen Affen, weil er zu übertrieben war. Eine solche Ansicht hatte man auch über Pindar. Wie sich aber diese zu einander verhalten, so verhält sich die ganze Kunst zu der Epopöe. Diese, sagen sie, sey für gute Zuschauer, welche der äußern Geberden nicht bedürfen, die Tragödie für schlechte. Die überladene also wäre die geringere. Fürs erste trifft die Anklage nicht die Dichtkunst, sondern die Schauspielerkunst. Denn auch beim rapsodischen Vortrag kann man es mit den Zeichen übertreiben, wie Sosistratus that, und durch Zwischengesänge, wie es Mnasitheus der Opuntier machte. Sodann ist auch nicht alle Bewegung zu verwerfen, so wenig als der Tanz, sondern die von schlechten Künstlern, was auch an Callippides getadelt wurde, und itzt an andern, daß sie unfreie Weiber nachahmen. Ferner macht die Tragödie wie die Epopöe auch ohne Bewegung ihre Wirkung, denn ihr eigentliches Wesen tritt durch *Lesen hervor.* Wenn sie nun im Uebrigen höher steht,



Aristoteles

Werke.

I. Schriften zur praktischen Philosophie.

Siebentes Bändchen.

Eudemische Ethik,

übersetzt

von

Dr. J. Rieckher,
Professor am oberen Gymnasium in Heilbronn.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1852

Einleitung.

Eudemus von Rhodus, nächst Theophrastus als der ausgezeichnetste Schüler des Aristoteles vom Alterthum und vielleicht [1]) von Aristoteles selbst anerkannt, der Verfasser einer ziemlichen Anzahl verloren gegangener philosophischer Schriften, in denen er häufig dieselben Gegenstände wie der Meister, eng an diesen sich anschließend, behandelte, ist durch Spengel [2]) in seine Anrechte auf die Autorschaft der unter dem Titel Eudemische Ethik in den Werken des Aristoteles auf uns gekommenen Abhandlung wieder eingesetzt worden, und es ist uns nicht bekannt, daß sich gegen dieses Ergebniß von Spengel's Untersuchungen von irgend einer Seite her ein Widerspruch erhoben hätte [3]).

[1]) Wenn die Anekdote bei Gellius Attische Nächte XIII, 5 Glauben verdient.

[2]) Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der bairischen Akademie 1841 III, 2 S. 439 ff. vgl. noch unsere Einleitung zur Uebersetzung der Nikomachischen Ethik.

[3]) Nur Bendixen im Philologus XI, S. 544 ff. schließt eine Uebersicht über die die Politik und Ethik des Aristoteles betreffende Literatur mit einigen Bedenken gegen die Autorschaft des Eudemus. Er ist zuletzt zwar geneigt, der Feder des Eudemus die letzte Redaktion der seinen Namen tragenden Ethik

Von seinen Lebensumständen ist nichts Näheres auf uns gekommen. Seine Ethik aber ist uns in einem Zustande überliefert, der an die Kritik so bedeutende Anforderungen stellt, daß sie lange Zeit sich gescheut zu haben scheint, auch nur die erste Hand ans Werk zu legen. Von den acht Büchern, welche wir besitzen, handelt das erste von der Glückseligkeit, das zweite von der Tugend, das dritte von dem System der einzelnen Tugenden. Die drei folgenden sind identisch mit dem fünften bis siebenten der Nikomachischen Ethik; das siebente behandelt die Freundschaft, das achte drei Fragen über den Mißbrauch der Tugend, über das Verhältniß der Glückseligkeit zum äußern Glück, und über die sittliche Vollendung. Von diesem achten Buch, das in seiner gegenwärtigen Gestalt

zuzuschreiben, aber nur so, daß diese im engen Anschluß an einen Vortrag des Meisters sei abgefaßt worden und Nichts habe geben wollen und sollen als eben diesen: das Werk habe nicht als Schrift des Eudemus, sondern als Schrift des Aristoteles gelten sollen. Begründet wird diese Vermuthung durch eine Reihe von Berührungen zwischen unserer Ethik und der Politik des Aristoteles, aus denen wir aber nach unbefangener Prüfung nur den Schluß ziehen können, daß in Eudemus bei der Abfassung seiner Ethik die Reminiscenzen nicht blos aus der Nikomachischen Ethik sondern auch aus den andern Schriften des Meisters lebendig waren. Daß unsere Ethik auch mit andern Schriften desselben, der Rhetorik, der Metaphysik u. s. w., buchstäblich zusammenstimmt, sagt Bendixen im gleichen Zusammenhang. Nun frage man sich aber unbefangen, ob dieses buchstäbliche Zusammenstimmen in manchen Stellen (z. B. gleich in der ersten von Bendixen S. 578 citirten) bei der Annahme gleicher Autorschaft nicht anstößiger wäre, als wenn der Schüler, der sich doch nur für den Schüler ausgibt, die Worte des Meisters gerade so wiedergibt wie er sie vorgefunden hat?

nur drei Capitel enthält, ist nicht blos der Anfang verloren gegangen, sondern es weist auch der Schlußsatz, obgleich er einen Abschnitt macht, deutlich genug [1]) auf eine Fortsetzung hin. Da nun der Verfasser der großen Ethik, der im Wesentlichen eng an die Eudemische sich anschließt, die drei Fragen des achten Buchs in derselben Ordnung vor der Freundschaft behandelt, nicht hinter derselben, wo wir sie jetzt lesen; da ferner im Plan der großen Ethik durchaus Nichts zu entdecken ist, was der Vermuthung Raum geben könnte, der Verfasser der letzteren habe diese Aenderung in der Stellung unseres achten Buches getroffen: so scheint es uns zu den sichersten Ergebnissen Spengels zu gehören, daß jener das achte Buch unserer Ethik vor dem siebenten vorgefunden habe [2]).

Dann folgt aber auch, daß schon der Verfasser der großen Ethik die Eudemische in einem sehr unvollständigen Zustand vor sich gehabt habe, da er von diesem achten Buch eben auch nur diese drei Capitel besessen haben kann. Nehmen wir noch dazu daß, worüber gegenwärtig alle Stimmen einig sind, die Abhandlung über die Gerechtigkeit Nicom. V ihrem Kerne nach dem Aristoteles selbst angehört, also der entsprechende Abschnitt der Eudemischen Ethik verloren gegangen sein muß: so haben wir auf jeden Fall in der Mitte der letzteren eine große Lücke. Diese Lücke würde freilich durch die Hypothese von Fischer und Fritzsche, daß Nicom. VI u. VII dem Eudemus angehören, etwa zur Hälfte ausgefüllt. Allein abgesehen davon, daß diese Hypothese keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt [3]), so bekommt Fritzsche, der die Stellung des achten Bu-

[1]) Man beachte die Partikeln μὲν οὖν.

[2]) Fritzsche erwähnt blos, daß Spengel über die Stellung des achten Buchs anders urtheile, ohne ihn zu widerlegen.

[3]) Ich verweise auf Bendixen, de Ethicorum Nicomacheorum b

ches als Schluß des Ganzen feſthält, eine noch verſtümmeltere Ethik, ſofern er ſtatt Einer ſehr großen Lücke deren zwei erhält, von denen jede doch immer noch mehrere Blätter umfaßt haben muß.

Auch der Anerkennung, welche Fritzſche unſerer Ethik in reichem Maße zu Theil werden läßt, vermögen wir nur mit bedeutenden Reſtriktionen beizuſtimmen. Die Gedanken eines Meiſterwerks kehren bei Eudemus im Großen wie im Kleinen wieder, nur vielfach in anderer Ordnung und mit andern Worten. Einen weſentlichen Fortſchritt über die Nikomachiſche Ethik hinaus vermögen wir nicht zu entdecken. Was gänzlich fehlt, das iſt das Urſprüngliche, das Großartige und die Wärme, die in der Nikomachiſchen Ethik den Leſer ſo ſehr anſpricht Einzelne Gedanken des Ariſtoteles, z. B. ſeine Unterſcheidung von *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια*, ſind in einer Weiſe hervorgehoben und überall angebracht, die man kaum anders denn als ungeſchickt wird bezeichnen können: man ſollte meinen, dieſe Unterſcheidung des Meiſters bilde den Angelpunkt ſeines Syſtems. Die ariſtoteliſche Art, im Eingang der Unterſuchungen vorläufig Fragen aufzuwerfen, erſcheint bei Eudemus auf die Spitze getrieben; nicht ſelten verrathen dieſe Bedenken eine rein ſophiſtiſche Quelle, d. h. ſie ſtehen mit dem Geiſte, dem die Ethik des Meiſters entſtammt iſt, in diametralem Gegenſatze. Auch der Stil iſt nicht ſehr erfreulich: er iſt dem Ariſtoteliſchen nachgebildet, ſteht aber ſchon auf dem Punkte

---

tegritate, Ploen 1854, und eine Abhandlung desſelben Verfaſſers über Nicom. VII, im Philologus X. S. 199—210. 263—292. Dazu noch eine Unterſuchung über die drei der *Nikomachiſchen* und Eudemiſchen Ethik gemeinſamen Bücher, *vom Ueberſetzer*, Zeitſchrift für Alterthumswiſſenſchaft 1856, *Nr. 15 und 16.*

zur Manier zu werden. Nicht beſſer haben Schleiermacher, der den Verfaſſer unſerer Ethik einen ziemlich ungeſchickten Späteren nennt, Spengel, der den Verfaſſer der großen Ethik in der Fähigkeit den Kern der Gedanken herauszufinden über Eudemus ſtellt, und Bendixen geurtheilt.

Der Text iſt in einem außerordentlich unvollkommenen Zuſtand auf uns gekommen. Bekker hat nur zwei Handſchriften verglichen und von einer dritten einige Varianten mitgetheilt. Daß dieſer Ueberſetzung wenigſtens ein größtentheils lesbarer Text zu Grunde gelegt werden konnte, haben wir den Bemühungen und Verdienſten dreier Gelehrter zu verdanken: Spengel, der in der mehrerwähnten Abhandlung das übelzugerichtete achte Buch behandelt hat, Bonitz, der 1844 kritiſche Bemerkungen über die große und die Eudemiſche Ethik geſchrieben, und A. Th. H. Fritzſche, der 1849 eine epistola critica über die Eudemiſche Ethik verfaßt und 1851 dieſe ſelbſt zum erſten Mal herausgegeben hat [1]).

Der Ueberſetzer hat dieſe Hülfsmittel alle zu Rathe gezogen und die Abweichungen vom Bekker'ſchen Texte überall angegeben.

---

[1]) Erſt nach Vollendung des Manuſcripts iſt dem Ueberſetzer die Pariſer Ausgabe von 1850 zugänglich geworden. Er hat daher dieſe nur nachträglich vergleichen und was ſie Neues bot benutzen können. Der Kürze halber iſt ſie in den Anmerkungen mit Par. citirt.

Heilbronn im Oktober 1857.

J. Rieckher.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch. Die Glückseligkeit.

Die Glückseligkeit, in was besteht sie und wie entsteht sie? Die allgemein verbreitete Ansicht über sie (Cap. 1.). Ihre positiven Bedingungen sind nicht mit ihren negativen Voraussetzungen zu verwechseln (Cap. 2.). Die Ansichten der Menge verdienen keine Berücksichtigung. Auf welchem Wege wird die Glückseligkeit erlangt? (Cap. 3.) Beruht sie auf einer bloßen Qualität der Seele oder muß dazu noch eine Qualität der Handlungen treten? Die drei Lebensrichtungen (Cap. 4.). Die Schwierigkeit das zu bestimmen, was das Begehrenswerthe am Leben ist. Weisheit, Tugend und Lust scheinen im Allgemeinen das Leben glücklich zu machen. Widerlegung der sokratischen Auffassung der Tugend (Cap. 5.). Methode der Untersuchung; Unterschied der philosophischen und nichtphilosophischen Betrachtung; nothwendige Berücksichtigung dessen, was die allgemeine Ueberzeugung Aller als Wahrheit festhält (Cap. 6.). Die Glückseligkeit das höchste unter den Gütern, welche der Mensch handelnd verwirklichen kann (Cap. 7.). Was ist das höchste Gut? Widerlegung der platonischen Lehre vom höchsten Gut. Das höchste Gut ist der Endzweck des menschlichen Handelns (Cap. 8.).

Zweites Buch. Die Tugend.

Verschiedene Arten von Gutem. Vermögen und Thätigkeiten in der Seele unterschieden. Begriff der Tugend oder Tüchtigkeit im weiteren und im engeren Sinn, und daraus die Definition der Glückseligkeit als der der vollendeten Tugend gemäßen Thätigkeit eines vollen Lebens. Unterscheidung der vernünftigen und der vernunftlosen Seite der Seele und darnach der geistigen und der sittlichen Tugend. Allgemeine Definition der sittlichen Tugend. Ihr Gebiet ist die Lust und die Unlust (Cap. 1.). Die sittliche Tugend entsteht durch Gewöhnung (Cap. 2.). Unterscheidung des Zuviel, des Zuwenig und der Mitte, welche das Beste und der Gegenstand der Tugend ist. Uebersicht der einzelnen Tugenden mit ihren Gegen[illegible]en (Cap. 3.). Das Begehren und Verabscheuen gewisser Arten von *Lust und Unlust macht den* Charakter gut oder schlecht (Cap. 4.). Die

Abweichungen von der richtigen Mitte sind nicht immer gleich evident; der Grund dieser Erscheinung (Cap. 5.). Tugend und Laster sind freiwillig (Cap. 6.).

Die Begriffe freiwillig und unfreiwillig; Abweisung irriger Ansichten; die Begriffe Gewalt und Nothwendigkeit. Ein Bedenken hinsichtlich des Mäßigen und Unmäßigen gelöst; deßgleichen ein zweites über die Freiwilligkeit von Handlungen die der Mensch aus Furcht vor einem drohenden Uebel begeht (Cap. 7. 8.). Definition des Freiwilligen (Cap. 9.).

Der Begriff des Vorsatzes und seine Unterscheidung von verwandten Begriffen. Was ist Gegenstand des Vorsatzes und auf welche Sphäre ist er beschränkt? Der Begriff des Vorsatzes bringt die Definition der Tugend zum Abschluß (Cap. 10.).

Zusammenhang zwischen der sittlichen Tugend, der Mäßigkeit und der geistigen Tugend (Cap. 11.).

Drittes Buch. Das System der sittlichen Tugenden.

1. Der Muth. Sein Gegenstand und seine Gegensätze; sein Wesen; seine Abarten; genauere Bestimmung des Fürchterlichen (Cap. 1.).
2. Die Selbstbeherrschung. Ihre Gegensätze und ihr Gegenstand (Cap. 2.).
3. Die Gelassenheit (Cap. 3.).
4. Die Freigebigkeit (Cap. 4.).
5. Der Hochsinn und seine Gegensätze (Cap. 5.).
6. Die Großartigkeit (Cap. 6.)
7. Die passiven Tugenden:
   a. Die gerechte Entrüstung und ihre Gegensätze, Neid und Schadenfreude.
   b. Die Schamhaftigkeit und ihre Gegensätze, Unverschämtheit und Schüchternheit.
   c. Das freundschaftliche Benehmen und seine Gegensätze, Streitsucht und Schmeichelei.
   d. Die Selbstachtung und ihre Gegensätze, Selbstgefälligkeit und Kriecherei.
   e. Die Wahrhaftigkeit und ihre Gegensätze, Ironie und Prahlerei.
   f. Der Witz und seine Gegensätze, bäurische Ungewa[illegible] und Possenreißerei.

Ueber die natürliche Tugend. Warum scheinen die Extr[illegible] Mitte nicht immer gleichmäßig entgegengesetzt zu sein? (Cap. [illegible]

Siebentes Buch. Die Freundschaft.

Die Behandlung der Freundschaft gehört in die Ethik. Widersprechende Ansichten der Naturkundigen und des gemeinen Lebens über sie (Cap. 1.). Gegenstand der Freundschaft. Unterscheidung der absoluten und der relativen Güter. Begriff des Freundes und Grund der Freundschaft. Unterscheidung der drei Arten der Freundschaft, die auf der Tugend, dem Nutzen, der Lust beruhen. Die erste ist die eigentliche Freundschaft. Begriff derselben. Ihr kommt die Beständigkeit, die Lust und das Vertrauen zu. Unter Vielen ist sie nicht möglich. Ueber die anderen Arten der Freundschaft (Cap. 2.). Unterscheidung der Freundschaft zwischen Gleichen und der zwischen Ungleichen (Cap. 3.). Liebe und Gegenliebe in der Freundschaft zwischen Ungleichen: warum diese von Manchen der Freundschaft zwischen Gleichen vorgezogen wird (Cap. 4.). Woher es komme, daß theils die Gleichheit, theils das Entgegengesetztsein als Grund der Freundschaft betrachtet wird (Cap. 5.). Die Selbstliebe (Cap. 6.). Das Wohlwollen und die Einmüthigkeit (Cap. 7.). Warum liebt der Geber einer Wohlthat den Empfänger mehr als dieser jenen? (Cap. 8.). Das Recht der Freundschaft. Arten der Staatsverfassung und ihre Abbilder in der Familie (Cap. 9.). Die verwandtschaftliche, kameradschaftliche und genossenschaftliche Freundschaft. In der Freundschaft zwischen Gleichen gilt hinsichtlich des Rechts die quantitative Gleichheit, in der zwischen Ungleichen die verhältnißmäßige Gleichheit. Das Recht der Freundschaft zwischen Gleichen; ihre zwei Arten, je nachdem sie den Charakter eines sittlichen oder den eines blos gesetzlichen Verhältnisses hat. Streitigkeiten in der Freundschaft die nicht aus demselben Grund von beiden Theilen eingegangen worden ist, und ihre Schlichtung (Cap. 10.). Collision der Pflichten in der Freundschaft (Cap. 11.). Warum bedarf der Glückselige, obgleich er sich selbst genügt, doch der Freunde? Anzahl der Freunde. Der Wunsch die Freunde bei sich zu haben oder nicht, im Glück und im Unglück (Cap. 12.).

Achtes Buch.

Gehört die Tugend zu denjenigen Dingen die auch einen Mißbrauch zulassen? (Cap. 1.)

Verhältniß der Glückseligkeit zum äußeren Glück (Cap. 2.).

Ueber die sittliche Vollendung und die Gotteserkenntniß und Gottesverehrung *als Endzweck* und Richtschnur des Tugendhaften (Cap. 3.).

Erſtes Buch.

1. Der Verfaſſer jenes Sinnſpruchs, der auf Delos am Eingang zum Heiligthum der Leto eingegraben iſt:

Schöner als Alles Gerechtigkeit, beſſer als Alles Geſundheit,
Aber das Süßeſte ſtets iſt die Erfüllung des Wunſchs

hat das Gute, das Schöne und das Süße oder Lusterweckende getrennt, in der Vorausſetzung, dieſe Eigenſchaften könnten Einem und Demſelben nicht zugleich zukommen. Dieß wollen wir ihm aber nicht zugeben, denn die Glückſeligkeit, die das Schönſte und Beſte von Allem iſt, iſt zugleich auch mit der größten Luſt verbunden.

[Was nun das Gebiet betrifft, dem dieſe Frage angehört,] ſo iſt ein Unterſchied unter den zahlreichen Unterſuchungen, die ſich mit der Natur und dem Weſen der einzelnen Dinge und mit den Fragen und Bedenken, welche ſich uns bei ihnen aufdrängen, beſchäftigen, ſofern die Einen es blos mit der Erkenntniß des betreffenden Gegenſtandes, die Anderen auch mit der Aneignung und Verwirklichung desſelben zu thun haben. Jene, der blos theoretiſchen Philoſophie angehörigen, Unterſuchungen nun mögen auf den geeigneten Zeitpunkt verſchoben bleiben, wie es der philoſophiſchen Methode eigenthümlich iſt [1]).

Zuerſt aber iſt zu unterſuchen, auf was die Glückſeligkeit bezog-

[1]) *Nämlich das Nichtzuſammengehörige auch getrennt handeln.*

und wie sie erlangt werden könne: ob nämlich Alle, die man glückselig nennt, dieß von Natur wurden, wie man von Natur groß oder klein, so oder so gefärbt ist; oder etwa durch ein Lernen, was voraussetzen würde, daß die Glückseligkeit eine Art von Wissen sei; oder endlich durch eine gewisse Uebung: die Menschen haben ja manche Eigenschaften, die sie weder von Natur besitzen, noch durch ein Lernen sich erwerben, sondern durch eine Gewöhnung, und zwar schlechte und gute Eigenschaften, je nachdem sie schlecht oder gut gewöhnt sind. Es wäre aber auch möglich, daß keiner von diesen Wegen zur Glückseligkeit führte, sondern vielmehr die unmittelbare Einwirkung eines höheren Wesens, wie man die Verrückten als von Göttern oder Nymphen besessen bezeichnet, oder der Zufall: Manche halten nämlich Glückseligkeit und das vom Zufall geschenkte Glück für Eines und Dasselbe. Daß nun die Glückseligkeit auf einem dieser Wege oder durch Verbindung einiger oder aller dem Menschen zu Theil werde, darüber kann kein Zweifel sein. Denn es wird sich wohl bei allen Dingen das Werden auf eines dieser Principien zurückführen lassen: auf dem Gebiet des Denkens z. B. geht jedes Werden auf ein Wissen zurück.

Die Glückseligkeit aber, das selige und schöne Leben, dürfte auf drei Dingen hauptsächlich beruhen, die als die vorzüglichsten angesehen werden, sofern man theils die Weisheit, theils die Tugend, theils die Lust als das höchste Gut bezeichnet. Ueber den Einfluß dieser drei Dinge auf die Glückseligkeit sind Manche im Streit und schlagen ihn verschieden an: den Einen gilt die Weisheit für ein größeres *Gut als die* Tugend, den Andern umgekehrt, und wieder Andern die *Lust für ein größeres als jene* beiden. Und wiederum wird die Glück*seligkeit von Einigen in* diese drei Stücke gesetzt, von Andern in *vei davon, von Andern in ein* einziges.

2. Verweilen wir nun hier und bedenken, daß wer sein Leben nach seiner freien Wahl einrichten kann sich ein Ziel des glücklichen Lebens setzt, das für alle seine Handlungen maßgebend ist, Ehrenstellen oder Ruhm oder Reichthum oder Bildung (daher Derjenige großen Unverstand verräth, dessen Leben kein solches Ziel hat) [1]): so muß der Mensch zuvörderst bei sich selbst ohne Uebereilung und Leichtsinn darüber entscheiden, auf welcher Seite des menschlichen Wesens die Glückseligkeit beruhe und welches die Voraussetzungen seien, ohne die es unmöglich ist in ihren Besitz zu gelangen. Diese beiden Punkte nämlich fallen nicht zusammen, so wenig als die Gesundheit selbst mit dem, ohne was man unmöglich gesund sein kann, zusammenfällt. Und ähnlich verhält es sich auch noch in vielen andern Dingen; daher auch die Glückseligkeit nicht zu verwechseln ist mit dem, ohne was es nicht möglich ist glückselig zu leben. Ein Theil dieser Bedingungen [2]) sind solche Dinge, die der Gesundheit und dem Leben nicht eigenthümlich, sondern fast allen Zuständen und Handlungen gemeinsam sind (wie wir z. B. ohne Athemholen, Wachen und ohne die Möglichkeit uns zu bewegen kein Gut oder Uebel hätten); ein anderer Theil derselben gehört mehr zum Wesen des betreffenden Gegenstandes. Ueber diese Unterscheidung darf keine Unklarheit herrschen. So ist z. B. für die Gesundheit der Fleischgenuß und die Bewegung nach Tisch in anderem Sinn wesentlich als jene oben genannten Bedingungen. Das eben verursacht nämlich die Zweifel über das Wesen und die Entstehung der Glückseligkeit, daß Manche ihre negativen Voraussetzungen mit ihren positiven Bedingungen verwechseln.

---

[1]) *Die Interpunktion* mit Bonitz und Fritzsche.
[2]) *der Gesundheit* und der Glückseligkeit.

3. Alle Ansichten nun, die irgend wer über die Glückseligkeit hegt, zu untersuchen, wäre eine überflüssige Mühe. Denn Manches sind nur Ansichten von Kindern, Kranken und Wahnsinnigen, und um diese wird kein vernünftiger Mensch sich kümmern. Diese bedürfen keiner Widerlegungsgründe, sondern theils des Alters, mit welchem sie sich von selbst ändern, theils der Zucht von Seiten des Arztes oder von Seiten des Staates: die ärztliche Behandlung durch Arzneimittel ist ja eine Zucht so gut als die Schläge. Ebenso wenig verdienen die Ansichten des großen Haufens eine Berücksichtigung, da dieser willkührlich und grundlos fast über Alles sich äußert und am willkührlichsten [über die Glückseligkeit. Es bleiben also die Ansichten der Weisen] [1]) allein für unsere Berücksichtigung noch übrig. Ungereimt wäre es ja, mit Gründen an die heranzukommen die des Hörens nicht bedürfen, sondern des Fühlens.

Wie es aber über Alles, was Gegenstand einer philosophischen Abhandlung sein kann, eigenthümliche Fragen und Bedenken gibt, so offenbar auch über die Glückseligkeit und das beste Leben. Diese nun zu prüfen ist angemessen. Denn die Widerlegungen der Bedenken sind zugleich Beweise für die entgegengesetzten Ansichten. Zweckmäßig ferner ist daß — auf was die ganze Untersuchung hinarbeiten muß — über die Bedingungen keine Unklarheit herrsche, unter denen man das beste und schönste Leben (falls der Ausdruck glückseliges Leben als zu großartig erscheinen sollte) erlangen kann, schon um der Hoffnungen willen, welche sich tugendhafte Menschen auf dieselbe machen dürften [2]). Gehört nämlich dieses beste Leben zu den Gü-

---

[1]) *Der Text hat eine Lücke, die in der angegebenen oder in ähnlicher Weise auszufüllen ist.*

[2]) *Ich halte die Stelle für verdorben;* περὶ ἕκαστα *ist viel zu*

tern, welche der Mensch von Natur besitzt oder durch den Zufall erlangt, so ist es für Viele etwas Hoffnungsloses, sofern sein Besitz in diesem Fall nicht von ihrem Willen abhängt und darum auch nicht Gegenstand ihres Strebens und Bemühens sein kann. Hängt es aber davon ab, daß dem Menschen selbst und seinen Handlungen gewisse Eigenschaften zukommen, so wird dieses Gut dadurch allgemeiner und göttlicher: allgemeiner, weil für Mehrere die Möglichkeit die Glückseligkeit zu erlangen vorhanden ist, göttlicher, weil sie für diejenigen als Preis hingestellt ist, die sich selbst und ihren Handlungen eine gewisse Beschaffenheit aneignen.

4. Der größte Theil der Zweifel und Bedenken aber wird sich erledigen, wenn das, was man unter Glückseligkeit zu verstehen hat, richtig bestimmt wird, ob dieselbe nämlich blos auf einer gewissen Beschaffenheit der Seele des Menschen beruhe, was die Ansicht einiger älterer Weisen war, oder ob diese zwar vorhanden sein, hauptsächlich aber die Handlungen eine gewisse Beschaffenheit haben müssen. Während nun von den verschiedenen Lebensrichtungen ein Theil auf diese Glückseligkeit nicht einmal [1]) Anspruch macht, sondern vielmehr nur um des Nothwendigen willen eingeschlagen wird, wie die unedeln, die gemeinen und die erwerbenden Berufsarten (unter unedeln Berufsarten verstehe ich diejenigen, denen es um eine Art Ehre zu thun ist, unter gemeinen das sitzende Handwerk und die Lohnarbeit, unter erwerbenden das krämermäßige Kaufen [2]) und Verkaufen): werden drei Dinge als zum glückseligen Leben führend angese-

---

allgemein für den Zusammenhang, daher auch die Uebersetzung es nicht berücksichtigt hat.

[1]) οὐδὲ mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[2]) ὠνὰς ἀγοραίας mit Fritzsche.

hen, die oben [1]) schon als die größten menschlichen Güter genannt worden sind, nämlich Tugend, Weisheit und Lust. Und so sehen wir denn drei Lebensrichtungen, für welche alle Menschen in selbstständiger Lage sich entscheiden, das Leben des Staatsmanns, das des Philosophen und das des Genußmenschen. Von diesen will es der Philosoph mit der Weisheit und der Betrachtung der Wahrheit zu thun haben, der Staatsmann mit den sittlich schönen Handlungen (d. h. mit denen, deren Quelle die Tugend ist), der Genußmensch mit der sinnlichen Lust. Daher jeder von diesen einen Andern für den Glückseligen erklärt, wie oben [2]) bemerkt worden. So erwiderte Anaxagoras von Klazomenä Jemanden auf die Frage, wer der Glückseligste sei? Keiner von denen, die du meinst; vielmehr würde der Glückseligste dir seltsam erscheinen. So antwortete Anaxagoras, weil er sah, daß der Fragende es für unmöglich halte, wie diese Eigenschaft Jemanden zukommen könne, der nicht mächtig oder schön oder reich sei. Er selbst vielleicht war der Ansicht, daß, wer schmerzlos und unbefleckt ein der Tugend oder einer göttlichen Betrachtung geweihtes Leben führe, daß dieser, menschlich geredet, glückselig sei.

5. Wenn nun ein richtiges Urtheil in vielen Dingen nicht leicht ist, so ist dieß in denjenigen am meisten der Fall, in welchen Alle die Erkenntniß für leicht und für Jedermanns Sache halten, wie in der Frage, was am Leben das Begehrenswerthe sei und wodurch das menschliche Streben vollkommen befriedigt werde? Es treten nämlich verschiedene Ereignisse ein, welche den Verlust von Menschenleben zur Folge haben, wie Krankheiten, Schmerzen, Stürme: daher es um dieser Dinge willen, wenn man die Wahl hätte, offen-

---

[1]) Cap. 1.
[2]) S. Cap. 1.

kar wünschenswerther wäre, gar nicht geboren zu werden. Was [1]) ist ferner das Leben der Kindheit? kein Vernünftiger würde zu ihm zurückkehren wollen. Außerdem ist Vieles was weder mit Lust noch mit Unlust verbunden ist, oder zwar mit einer Lust, aber einer schimpflichen, von der Art, daß das Nichtsein besser ist als das Sein. Und nimmt man weiter im Allgemeinen Alles zusammen, was zwar alle Menschen thun und leiden, aber unfreiwillig, sofern Niemand es um seiner selbst willen thut oder leidet, und fügt eine unendliche Zeitlänge dazu, so würde man um dieser Dinge willen nicht geneigter sein das Sein dem Nichtsein vorzuziehen. Aber auch um der auf dem Essen und Trinken oder der auf dem Geschlechtstrieb beruhenden Lust willen, wenn die anderen Arten der Lust, die das Erkennen, das Sehen und die übrigen Sinne dem Menschen gewähren, davon getrennt wären, würde Niemand, der nicht eine ganz knechtische Natur hat, das Sein für wünschenswerther als das Nichtsein halten. Denn wer eine solche Wahl träfe, für den würde es offenbar gleichgültig sein, ob er ein Mensch oder ein Thier wäre. Der Stier z. B., der in Aegypten als Apis verehrt wird, thut es hinsichtlich der Zahl solcher Dinge, in denen er unbeschränkte Gewalt hat, vielen Königen zuvor [2]). Ebenso wenig endlich um der Lust des Schlafens willen. Denn vom ersten Lebenstage an bis zum letzten eine Zeit von tausend oder wie viel man will Jahren in einem Schlaf ohne Erwachen zu liegen — in was wäre dieses Leben von dem einer Pflanze verschieden? Der Pflanze kommt ja, scheint es, ein ähnliches Leben wie den Kindern zu, sofern diese nach ihrer ersten Entstehung zwar im Leibe der Mutter existiren, aber fortwährend schlafen.

---

[1]) τίς vor ὁ βίος mit Fritzsche einzuschieben, scheint nicht nöthig zu sein.

[2]) μοναρχῶν mit Fritzsche.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß die Beantwortung der Frage, was denn am Leben das Gute und das Gut sei, sich unserer Untersuchung entzieht. Anaxagoras nun soll Jemanden der über derartige Dinge Bedenken äußerte und ihn fragte, warum man das Sein dem Nichtsein vorziehen solle, geantwortet haben: wegen der Betrachtung des Himmels und der Ordnung des Alls. Anaxagoras also entschied sich um einer gewissen Erkenntniß willen für das Sein; dagegen alle diejenigen, welche den Sardanapal oder den Sybariten Smindyrides [1]) oder Andere, die das Leben des Genusses gewählt haben, glücklich preisen, die Glückseligkeit offenbar in das Lustempfinden setzen. Wieder Andere geben weder der Weisheit noch der sinnlichen Lust den Vorzug vor den aus der Tugend entspringenden Handlungen: wenigstens gibt es Einzelne, welche für diese sich entscheiden nicht blos aus Ruhmbegierde sondern auch wo ihnen keine Ehre daraus erwächst. Uebrigens führen die meisten Staatsmänner diesen ihren Namen nicht mit Recht, da sie in Wahrheit keine sind. Denn der wahre Staatsmann ist geneigt, die sittlich schönen Handlungen um ihrer selbst willen anderen vorzuziehen; dagegen die meisten Staatsmänner entscheiden sich aus Geldgier und Gewinnsucht für diese Laufbahn.

Aus dem Gesagten ist also klar, daß Alle die Glückseligkeit in ein dreifaches Leben setzen, das des Staatsmanns, das des Philosophen und das des Genußmenschen. Was nun das dritte von diesen betrifft, so kann das Wesen, die Eigenschaften und die Entstehung der auf dem Körper und dem sinnlichen Genuß beruhenden Lust nicht un-

---

[1]) Der größte Schwelger seiner Zeit, einer der Freier um Kleisthenes' Tochter Agariste, die Urgroßmutter des Perikles, Herodot VI, 127.

klar sein. Man braucht daher nicht zu fragen, was für Arten von Lust dieß seien, sondern nur ob sie zur Glückseligkeit beitragen oder nicht und in wiefern sie dieß thun, und ob, wenn dem Leben gewisse sittlich schöne Arten von Lust beigelegt werden müssen, gerade diese ihm beizulegen seien, oder ob man diese auf andere Weise zu genießen habe, während von anderen Arten der Lust mit Grund anzunehmen sei, daß sie dem Glückseligen das Leben zu einem Leben der Lust und nicht blos der Schmerzlosigkeit machen. Indeß diese Fragen sind später zu untersuchen. Vorderhand aber wollen wir die Tugend und Weisheit betrachten, was ihr Wesen sei und ob sie für ein glückseliges Leben unentbehrlich seien, entweder sie selbst an sich oder die aus ihnen entspringenden Handlungen, da sie wo nicht von allen Menschen überhaupt, so doch von allen der Beachtung werthen Menschen als Bestandtheile der Glückseligkeit betrachtet werden.

Der alte Sokrates nun hielt die Erkenntniß der Tugend für den letzten Endzweck und untersuchte demgemäß, was die Gerechtigkeit, der Muth und die übrigen einzelnen Tugenden seien. Das that er nämlich mit gutem Grunde, da er alle Tugenden für Wissenschaften erklärte, so daß für ihn die Erkenntniß der Gerechtigkeit z. B. mit ihrer Aneignung zusammenfiel, wie derjenige, welcher die Geometrie, die Baukunst erlernt hat, eben dadurch ein Geometer, ein Baumeister geworden ist. Daher fragte er nach dem Wesen der Tugend, nicht nach ihrer Entstehung und ihrer Quelle. Dieß trifft aber nur bei den theoretischen Wissenschaften zu: die Sternkunde, die Naturwissenschaft, die Geometrie haben keinen anderen Zweck, als das Wesen des jeder von ihnen zu Grunde liegenden Gegenstandes zu betrachten und zu erkennen: nebenbei indeß können sie uns zufälliger Weise zu manchen nothwendigen Dingen behülflich sein. Dagegen bei den praktischen Wissenschaften ist der Endzweck ein von dem Wissen

und Erkennen verschiedener, wie die Gesundheit von der Heilkunde, das Bestehen guter Gesetze im Staat und Aehnliches von der Staatskunst verschieden ist. Allerdings nun ist schon das bloße Erkennen der einzelnen, in das Gebiet des sittlich Schönen fallenden, Dinge etwas Schönes; indeß ist an der Tugend nicht die Erkenntniß ihres Wesens das Werthvollste, sondern die Erkenntniß ihrer Entstehung. Denn nicht das Wesen des Muthes wollen wir erfahren, sondern muthig werden, nicht das Wesen der Gerechtigkeit, sondern gerecht werden, so gut es uns mehr darum zu thun ist gesund zu sein und uns wohl zu befinden, als das Wesen der Gesundheit und des Wohlbefindens zu erforschen.

6. Ueber dieses Alles aber müssen wir die Untersuchung so zu führen suchen, daß wir durch Gründe überzeugen, und das allgemein Anerkannte als Beweis und Beispiel benützen. Das Beste nämlich wäre, wenn alle Menschen mit dem, was wir sagen werden, übereinstimmten, oder doch gewissermaßen alle [1]), was dadurch geschehen kann, daß wir sie [durch Gründe] auf unsere Seite herüberziehen: jeder hat ja eine der Wahrheit zugängliche Seite, und von dieser aus muß man den Beweis führen. Denn wenn man von dem aus was richtig, aber nicht mit der gehörigen Klarheit gesagt ist, weiter fortschreitet, so wird auch die Klarheit erzielt werden, indem man jedesmal an die Stelle dessen, was verworren ausgedrückt zu werden pflegt, das Deutlichere setzt.

Es ist aber in jeder Wissenschaft zwischen philosophischen und nicht philosophischen Gründen ein Unterschied. Daher auch diese [philosophische] Untersuchung eines der Staatskunst angehörigen

[1]) πάντας mit Fritzsche.

Gegenſtandes [1]) nicht für überflüſſig gelten darf, welche nicht blos das Was? deutlich macht, ſondern auch das Warum? Dieſes Letztere iſt ja das Philoſophiſche in jeder Wiſſenſchaft. Die Sache erfordert jedoch große Behutſamkeit. Es gibt nämlich Leute, die, weil es philoſophiſch zu ſein ſcheint Nichts in den Tag hinein zu behaupten, häufig Gründe beibringen, welche nichtig ſind und gar nicht zur Sache gehören. Und dieß thun ſie theils aus Unwiſſenheit, theils aus Großſprecherei; dadurch aber laſſen ſich auch erfahrene Staatsmänner fangen von Leuten, welche einen leitenden und praktiſchen Gedanken weder haben noch haben können. Es widerfährt ihnen dieſes aus Mangel an Bildung: denn Mangel an Bildung iſt es, in jeder Frage die zur Sache gehörigen Gründe von den ihr fremden nicht unterſcheiden zu können. Paſſend iſt es ferner die Begründung und das zu Begründende geſondert zu beurtheilen, theils um des eben angeführten Umſtandes willen, daß man nicht immer die Folgerungen aus den Gründen beachten darf, ſondern häufig auf die allgemein anerkannten Wahrheiten ein größeres Gewicht legen muß (ſonſt iſt Jeder, der einen Trugſchluß nicht aufzulöſen vermag, ihm Glauben zu ſchenken genöthigt), theils weil häufig das, was der Beweisgrund bewieſen zu haben ſcheint, wahr iſt, ohne daß die Wahrheit aus dem Beweisgrunde ſelbſt folgte. Man kann ja auch aus falſchen Vorausſetzungen eine Wahrheit beweiſen, wie aus der Analytik erhellt.

7. Nach dieſer Einleitung wollen wir mit dem Erſten, was, wie bemerkt worden, nicht klar geſagt iſt, den Anfang machen und uns beſtreben klar zu ermitteln, was die Glückſeligkeit ſei. Allgemein nun iſt anerkannt, daß ſie das größte und beſte unter den

[1]) Dieß iſt von Ariſtoteles im Eingang der Nikomachiſchen E[illegible] näher entwickelt, bei Eudemus wird es blos vorausgeſetzt.

menschlichen Gütern sei. Die Bestimmung menschlich fügen wir bei, weil es möglicher Weise auch noch für ein anderes, höheres Wesen eine Glückseligkeit geben könnte, z. B. für die Gottheit. Den übrigen Geschöpfen nämlich, deren Natur niedriger ist als die des Menschen, kommt diese Bezeichnung in keiner Weise zu: glückselig ist nicht das Pferd, nicht der Vogel, nicht der Fisch, noch sonst ein Wesen, dessen Namen nicht schon anzeigt daß es etwas Göttliches in seiner Natur hat; man kann vielmehr von ihnen nur sagen, ihr Leben sei ein besseres oder schlechteres, je nachdem ihnen von anderen Gütern ein gewisser Antheil zukommt. Doch daß es sich so verhalte, haben wir erst später zu untersuchen [1]).

Für jetzt aber behaupten wir, daß die Güter theils unter den Begriff des menschlichen Handelns fallen, theils nicht. Wir fassen dieß deßwegen so, weil gewissen Wesen die Bewegung gar nicht zukommt, also auch kein [auf einer Bewegung beruhendes] Gut: und dieß sind vielleicht die vorzüglichsten Wesen. Andere Güter sind zwar Gegenstand des Handelns, aber nur für höhere Wesen als wir sind. Da aber der Ausdruck Gegenstand des Handelns in doppeltem Sinn gebraucht wird (sofern wir theils den Zweck des Handelns theils das Mittel zum Zweck darunter verstehen, wie wir z. B. die Gesundheit, den Reichthum als Gegenstand des Handelns bezeichnen, ebenso aber auch was wir um dieser Zwecke willen thun, das der Gesundheit, dem Erwerb Förderliche): so muß offenbar die Glückseligkeit als das höchste Gut unter den Gegenständen des menschlichen Handelns bezeichnet werden.

8. Es ist also zu untersuchen, was das höchste Gut sei und in wie vielfachem Sinn der Ausdruck gebraucht werde. Darüber

[1]) *Steht nirgends im Folgenden.*

gibt es vornehmlich drei Ansichten [1]). Freilich behauptet man [2]) außerdem noch, das Gut an sich sei das höchste Gut, das Gut an sich aber sei dasjenige, das die Eigenschaft habe, das erste unter den Gütern zu sein und durch sein Dasein die übrigen Güter erst zu Gütern zu machen. Diese beiden Eigenschaften (das erste unter den Gütern zu sein und durch sein Dasein die übrigen Güter erst zu Gütern zu machen) kämen [3]) der Idee des Guten zu. Diese lasse sich ja im wahrsten Sinne als das Gut bezeichnen (während die übrigen Güter nur weil sie Theil an ihr und Aehnlichkeit mit ihr hätten so hießen) und als das erste unter den Gütern. Denn nehme man das weg, an was diese letzteren Theil haben, so verschwinde auch das was Theil an der Idee habe und nur sofern es Theil an ihr habe ein Gut heißen könne. So aber verhalte sich das Erste zu dem Folgenden: daher die Idee des Guten das Gute an sich sei. Dieser nämlich komme eine von dem, was Theil an ihr habe, getrennte Existenz zu, wie dieß auch bei den anderen Ideen der Fall sei.

Die genauere Prüfung dieser Ansicht nun gehört einer anderen Wissenschaft an, welche dialektischer zu verfahren genöthigt ist, sofern die Beweisführungen, die einerseits widerlegen und andererseits vom allgemein Angenommenen ausgehen, keiner anderen Wissenschaft [als der Dialektik] eigen sind. Sollen wir uns aber in der Kürze darüber aussprechen, so sagen wir für's Erste, daß die Behauptung, es gebe eine Idee des Guten oder irgend eines anderen Gegenstandes, eine leere Spitzfindigkeit sei: darüber sind sowohl in den eigentlich philosophischen, als in den populären Schriften

[1]) Die schon Cap. 1. genannten, daß Weisheit oder Tugend oder Lust das Vorzüglichste sei.
[2]) Platon.
[3]) ὑπάρχειν mit Fritzsche.

fache Untersuchungen geführt worden. — Zweitens, angenommen auch es gebe Ideen und eine Idee des Guten, so dürfte sie für ein sittliches Leben und sittliche Handlungen nicht einmal von Nutzen sein. Der Ausdruck Gut nämlich wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, die eben so zahlreich sind als die des Ausdrucks Sein. Das Sein wird ja, wie anderswo unterschieden worden ist, von der Substanz, von der Qualität, von der Quantität, von der Zeit, und außerdem noch vom Bewegten und vom Bewegenden gebraucht, und in allen diesen Kategorieen gibt es ein Gutes oder ein Gut: in der Kategorie der Substanz die Vernunft und Gott, in der der Qualität das Gerechte, in der der Quantität das Maßvolle, in der der Zeit der rechte Augenblick, in der Bewegung das Lehrende und das Belehrte. So wenig nun das Sein in den angeführten Fällen eines und dasselbe ist, so wenig ist es das Gute oder das Gut, und ebensowenig gibt es auch eine einzige Wissenschaft weder von dem Seienden noch von dem Guten. Ja nicht einmal die Betrachtung alles dessen, was im gleichen Sinne gut heißt, gehört einer einzigen Wissenschaft an, wie dieß beim rechten Augenblick oder beim rechten Maß der Fall ist: verschiedene Wissenschaften untersuchen die verschiedenen Fälle des rechten Augenblicks und des rechten Maßes, hinsichtlich der Nahrung z. B. die Heilkunst und Ringkunst, hinsichtlich der kriegerischen Thätigkeit die Feldherrnkunst. Und so hat es immer eine andere Wissenschaft mit einer anderen Thätigkeit zu thun; daher schwerlich auch die Betrachtung des Gutes an sich Gegenstand einer einzigen Wissenschaft sein dürfte. — Drittens, wo es ein Vorher und ein Nachher gibt, da gibt es nicht noch daneben etwas von diesen getrenntes Gemeinschaftliches. Denn sonst könnte es etwas geben, was noch früher wäre als das Erste, sofern das Gemeinschaftliche *früher ist als* das Erste und getrennt von ihm, da ja mit dem

Gemeinschaftlichen auch das Erste aufgehoben wird. Wenn z. B. das Zweifache das Erste unter den Vielfachen ist, so kann das von allen Vielfachen gemeinsam ausgesagte Vielfache nichts Getrenntes, Fürsichseiendes sein, sonst wäre das Vielfache vor dem Zweifachen, wenn anders die Idee das Gemeinschaftliche ist, falls man dem Gemeinschaftlichen eine getrennte Existenz gibt: wenn nämlich die Gerechtigkeit ein Gut ist, so ist es auch der Muth. —

Ferner behaupten sie, es gebe ein Gut an sich, und drücken das Gemeinschaftliche durch den Beisatz an sich aus. Was soll nun damit gesagt sein, als daß es ewig ist und getrennt für sich existirt? Und doch ist was viele Tage lang weiß ist nicht weißer als was es einen einzigen Tag lang ist. Daher auch das gemeinschaftliche Gut, das mit der Idee des Gutes zusammenfallen soll, nicht [vorzüglicher ist als die einzelnen Güter], denn es ist das Gemeinschaftliche in allen Gütern.

Dazu kommt, daß der Beweis, es gebe ein Gut an sich, ganz anders geführt werden müßte, als er gegenwärtig geführt wird. Denn gegenwärtig schließt man aus dem, was gar nicht [1]) anerkanntermaßen ein Gut ist, auf das, was es anerkanntermaßen ist, daraus daß die Zahlen unter den Begriff des Gutes oder des Guten fallen, schließt man, daß die Gerechtigkeit und die Gesundheit Güter seien. Ordnungen nämlich, sagen sie, und Zahlen gebe es, sofern die Zahlen und die Einheiten unter den Begriff des Guten fallen, da das Eine das [2]) Gut an sich sei. Vielmehr aber sollte umgekehrt aus dem, was als Gut allgemein anerkannt ist, z. B. Gesundheit, Stärke, Selbstbeherrschung, geschlossen werden, daß auch auf dem

---

[1]) μὴ einzusetzen mit Zeller, Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) τὸ ἀγαθόν mit Fritzsche.

Gebiet des Unbewegten das Gute und Schöne vorhanden ſei. Dieſes ganze Gebiet iſt ja Ordnung und Ruhe; und wenn dieß, ſo werden auch jene noch mehr Güter ſein, da ihnen dieſe Eigenſchaften in noch höherem Sinne zukommen. — Gewagt iſt ferner auch der Beweis, das Eine ſei deßwegen das Gut an ſich, weil die Zahlen der Einheit [1]) zuſtreben. Denn wiefern ſie ihr zuſtreben, dieß wird nicht überzeugend nachgewieſen, ſondern ohne Weiteres eben behauptet; und wie läßt ſich ein Streben da annehmen, wo gar kein Leben vorhanden iſt? Darüber aber ſind genaue Nachweiſungen nöthig ſtatt unbegründeter Behauptungen, denen, ſelbſt wenn ſie mit Gründen belegt wären, Glauben zu ſchenken nicht leicht ſein würde. — Ebenſowenig iſt der Satz richtig, alles Seiende trachte nach einem einzigen Gute; vielmehr trachtet jedes nach einem beſonderen Gute, das Auge nach dem Sehen, der Körper nach der Geſundheit und ſo weiter.

Dieſe Bedenken ſtehen der Annahme eines Gutes an ſich entgegen, ſo wie der Behauptung daſſelbe könne der Staatskunſt [2]) förderlich ſein; dieſer kommt vielmehr ein beſonderes Gut zu, wie auch den anderen Disciplinen, z. B. der Ringkunſt die gute Körperbeſchaffenheit. Dazu kommt der [3]) angegebene Grund, daß die Idee des Guten entweder keiner einzelnen Disciplin förderlich iſt, oder allen

---

[1]) ὅτι αὐτοῦ mit Fritzſche.

[2]) S. Cap. 6. S. 755. Anm.

[3]) τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον iſt ſo unverſtändlich, daß die Stelle urſprünglich nicht ſo gelautet haben kann. Die Verderbniß ſcheint ſich aber noch weiter zu erſtrecken, denn καὶ ὅτι vor οὐ χρήσιμον ſetzt eine Nachweiſung voraus, die im Vorhergehenden vergeblich geſucht wird. Uebrigens kehrt die räthſelhafte Formel ebenſo räthſelhaft wieder VII, 12.

gleichmäßig, und endlich kann dieſe Idee des Guten nicht Gegenſtand des Handelns ſein.

Aehnlich iſt auch der Gattungsbegriff [1]) Gut weder das Gut an ſich (ſonſt käme dieß auch einem geringfügigen Gute zu), noch iſt er Gegenſtand des Handelns. Die Heilkunſt z. B. ſucht nicht das, was für irgend ein Weſen das Gut iſt, zu verwirklichen, ſondern die Geſundheit, und ebenſo jede andere Kunſt und Wiſſenſchaft. Vielmehr exiſtirt das Gut oder das Gute in einer Menge von Formen, und eine davon iſt das ſittlich Schöne: dieſes iſt Gegenſtand des Handelns, während jener Gattungsbegriff es nicht iſt. Gegenſtand des Handelns aber iſt ein ſolches Gut, um deſſenwillen gehandelt wird. Was aber auf dem Gebiet des Unbewegten ein Gut ſein ſoll iſt nicht klar, da weder [2]) die Idee des Guten noch der Gattungsbegriff Gut das geſuchte Gut an ſich iſt: jene iſt der Bewegung entnommen und nicht Gegenſtand des Handelns, dieſer fällt zwar unter die Bewegung, iſt aber ebenſowenig Gegenſtand des Handelns.

Dasjenige aber, um deſſenwillen gehandelt wird, iſt als Endzweck das höchſte Gut und die Urſache deſſen, was ihm untergeordnet wird, und das erſte aller Güter. Daher wird der Endzweck deſſen, was Gegenſtand des menſchlichen Handelns iſt, das Gut an ſich ſein. Dieſer Endzweck aber gehört derjenigen Disciplin an, welche für alle die leitende [3]) iſt; und dieß iſt die Staatskunſt, die Haushaltungskunſt und die [das Leben des Einzelnen regelnde] Klugheit. Dieſe

---

[1]) Die Haupteinwendungen des Ariſtoteles und ſeiner Schule gegen die platoniſche Ideenlehre beziehen ſich auf das Fürſich-ſein dieſer Ideen; hebt man dieß auf, ſo bleibt der abſtrakte Gattungsbegriff, τὸ κοινόν, zurück.

[2]) Ich leſe οὔτε.

[3]) Vgl. Nikom. Ethik I, 1.

unterscheiden sich von den andern Wissenschaften dadurch, daß sie sich auf das Handeln beziehen; wiefern sie sich von einander unterscheiden, davon muß später [1]) die Rede sein. Daß aber der Endzweck die Ursache von dem ist, was ihm untergeordnet wird, läßt sich nachweisen. Man bestimmt nämlich zuerst den Endzweck und weist dann von anderen Gegenständen nach daß sie [zur Erreichung dieses Endzwecks führen und deßwegen] Güter seien: daß sie also dieß sind, davon ist der Endzweck die Ursache. Weil z. B. die Gesundheit so und so beschaffen ist, so muß das der Gesundheit Förderliche so und so beschaffen sein. Letzteres ist Ursache der Gesundheit und macht daß sie zu Stande kommt, keineswegs aber ist es die Ursache davon [2]) daß die Gesundheit ein Gut ist. Es beweist auch Niemand, daß die Gesundheit ein Gut sei, er wäre denn ein Sophist und Nichtarzt (diese lieben es ja ihren Scharfsinn auf einem ihnen fremden Gebiet zu tummeln); und ebensowenig führt man diesen Beweis von dem, was in einer anderen Kunst oder Wissenschaft Princip und Gegenstand ist.

Hinsichtlich dessen aber, was für den Menschen als Endzweck ein Gut und das höchste Gut unter den Gegenständen des Handelns ist, haben wir zu untersuchen, da es das höchste Gut ist, in wievielfachem Sinn es dieses sei, und zu diesem Behufe von etwas Neuem auszugehen.

---

[1]) Vgl. Nikom. Ethik VI. 8.

[2]) τοῦ ἀγαθόν mit Bonitz, Par., Fritzsche.

Zweites Buch.

1. Wir haben also von etwas Neuem auszugehen, um das Folgende zu besprechen. Alle Güter sind entweder äußere oder geistige Güter [1]), und von diesen sind die geistigen die vorzüglicheren, wie man auch in den populärer gehaltenen Schriften unterscheidet: Weisheit, Tugend, Lust gehören ja dem Geiste an, und einige von diesen oder alle zusammen gelten in Aller Augen als der Endzweck. In der Seele aber lassen sich einerseits dauernde Beschaffenheiten oder Vermögen, andererseits Thätigkeiten oder Regungen unterscheiden. Dieß möge den Ausgangspunkt bilden, und damit verbinden wir noch die weitere Voraussetzung, daß die Tugend oder Tüchtigkeit [2]) die beste Eigenschaft oder Beschaffenheit oder das beste Vermögen von Allem sei, was eine gewisse Verwendung oder Verrichtung hat. Es erhellt dieß aus der Induktion, sofern wir sie überall so bestimmen. Beim Mantel z. B. gibt es eine Tüchtigkeit, da er eine Verwendung und Verrichtung hat, und in seiner besten Beschaffenheit besteht seine Tüchtigkeit. Aehnlich beim Schiff, beim Haus u. s. f. Daher auch bei der Seele, da auch sie eine Verrichtung hat. Je besser daher die Beschaffenheit ist, desto besser, setzen wir voraus,

---

[1]) Die körperlichen Güter sind wohl als drittes Glied der Eintheilung im Text zu ergänzen.

[2]) Bei dem weiteren Sinn, den ἀρετή hat, mußte die Uebersetzung sich durch zwei Worte helfen.

muß auch die Verrichtung sein; und wie sich verschiedene Beschaffenheiten zu einander verhalten, so müssen sich auch die von ihnen ausgehenden Verrichtungen zu einander verhalten. Und zwar ist die Verrichtung der Zweck jedes Gegenstandes.

Daraus ist nun klar, daß die Verrichtung besser ist als die Beschaffenheit, da der Zweck als solcher das Beste ist: wir haben ja den Zweck als das Beste und Letzte bestimmt [1]), um dessenwillen alles Andere geschehe. Offenbar ist also die Verrichtung besser als die Beschaffenheit oder Eigenschaft. Der Ausdruck Verrichtung ist aber doppelsinnig: einerseits nämlich kann die Verrichtung von der Verwendung verschieden sein, wie die Verrichtung der Baukunst das Haus ist und nicht das Bauen, die Verrichtung der Heilkunst die Gesundheit und nicht das Heilen oder Curiren; andererseits aber kann die Verrichtung mit der Verwendung zusammenfallen, wie die Verrichtung oder Verwendung des Auges das Sehen ist. die der Mathematik die [mathematische] Betrachtung. Wo also die Verrichtung mit der Verwendung zusammenfällt, da ist sie nothwendig besser als die Beschaffenheit.

Nachdem dieß so bestimmt ist, behaupten wir, die Verrichtung des [hervorzubringenden] Gegenstandes und der Tüchtigkeit sei eine und dieselbe [2]), aber nicht auf dieselbe Weise, wie die Verrichtung der Schusterkunst und die des Schuhmachers der Schuh ist. Gibt es also eine Tüchtigkeit der Schusterkunst und des guten Schusters, so ist die Verrichtung ein guter Schuh. Dasselbe gilt von den übrigen Dingen.

Es ist ferner, setzen wir voraus, die Verrichtung der Seele das

---

[1]) I, 8.

[2]) *ταὐτὸ τὸ ἔργον* mit Casaubonus, Bonitz, Par., Fritzsche.

Hervorbringen des Lebens, und die Verwendung des Lebens der [1]) Zuſtand des Wachens (ſofern der Schlaf eine Unthätigkeit und Ruhe iſt). Da nun die Verrichtung der Seele und der Tüchtigkeit oder Tugend nothwendig eine und dieſelbe iſt, ſo wäre die Verrichtung der Tugend ein gutes Leben. Das alſo iſt das vollendete Gut, als welches wir die Glückſeligkeit beſtimmt haben. Es folgt aber aus unſeren Vorausſetzungen (dieſe lauteten ja, die Glückſeligkeit ſei das höchſte Gut, die höchſten Güter und die Endzwecke gehörten der Seele an und an dieſer ſeien dauernde Beſchaffenheiten und Thätigkeiten zu unterſcheiden), daß — da die Thätigkeit der dauernden Beſchaffenheit vorzuziehen iſt, und die beſte Thätigkeit aus der beſten Beſchaffenheit entſpringt, die Tugend aber die beſte Beſchaffenheit iſt — die Thätigkeit [2]) der Tugend das höchſte Gut [3]) der Seele ſei. Das höchſte Gut war aber auch die Glückſeligkeit, und mithin iſt die Glückſeligkeit die Thätigkeit der tugendhaften Seele. Da aber die Glückſeligkeit etwas Vollkommenes war, das Menſchenleben aber ſowohl voll als unvollendet ſein kann, und ebenſo die Tugend, ſofern ſie theils ganz vorhanden iſt, theils nur als ein Theil der ganzen Tugend; da ferner das Unvollſtändige auch nur eine unvollſtändige Thätigkeit ausüben kann: ſo iſt wohl die Glückſeligkeit die der vollendeten Tugend gemäße Thätigkeit eines vollen Lebens.

Daß wir mit dieſer Beſtimmung der Glückſeligkeit und dem Ort, den wir ihr angewieſen, das Rechte getroffen haben, bezeugen uns die Anſichten, die wir Alle theilen. Als gleichbedeutend mit

---

[1]) ἡ ἐγρήγορσις mit Bonitz. Par.

[2]) ἐνέργειαν mit Bonitz, deſſen Interpunktion gleichfalls befolgt worden iſt, und Par.

[3]) ἤ vor τῆς ψυχῆς geſtrichen mit Bonitz, Par., Fritzſche.

Glückseligsein betrachtet man den Ausdruck, daß das Leben und Befinden ein gutes sei, und Leben und Befinden sind Anwendung und Thätigkeit. Wo es nämlich ein Handeln [1]) gibt, da gibt es auch eine Anwendung dessen, was der Handelnde hervorbringt: der Schmid z. B. macht den Zügel, und der Reiter wendet ihn an. — Ferner [stimmt mit unseren Ergebnissen das allgemein Angenommene zusammen], daß der Glückselige dieß nicht an einem einzigen Tage sein könne [2]), und daß die Glückseligkeit nicht der Kindheit und nicht jedem Alter zukomme. Daher ist auch jenes Wort des Solon richtig, man dürfe keinen Lebenden glückselig preisen, sondern erst wenn er das Ende erreicht: denn nichts Unvollständiges ist glückselig, da ihm zum Ganzen etwas fehlt. — Weiter bestätigen unsere Ansicht die der Tugend um ihrer Werke willen ertheilten Lobsprüche und der Preis der Werke. Und ebenso die Thatsache, daß die Sieger den Kranz davontragen, nicht diejenigen, welche siegen könnten, aber nicht siegen; so wie die, daß man den Charakter des Menschen aus seinen Werken beurtheilt. — Warum lobt man ferner die Glückseligkeit nicht? weil man um ihretwillen das Uebrige lobt, sofern es sich auf sie bezieht oder einen Theil von ihr bildet. Daher das Glückseligpreisen vom bloßen Loben und Preisen verschieden ist. Das Preisen nämlich bezieht sich auf die einzelne That, das Loben auf den Charakter, der solcher Thaten fähig ist, das Glückseligpreisen auf den Endzweck und das Ende [3]). — Hieraus erledigt sich auch die Frage

---

[1]) Der Uebersetzer konnte für εὖ πράττειν, πρᾶξις, πρακτική nicht ein und dasselbe Wort auftreiben.

[2]) Im ersten Glied erwartet man ποιεῖν, im zweiten εἶναι: der Sinn kann aber nicht zweifelhaft sein.

[3]) τέλους mit Bonitz, Par., Fritzsche, und τοῦ vor τοιοῦτον mit Ersterem.

die zuweilen aufgeworfen wird, warum denn die Tugendhaften ihr halbes Leben lang um Nichts beſſer ſeien als die Laſterhaften? im Schlaf nämlich ſind Alle gleich. Die Antwort iſt, weil der Schlaf nicht eine Thätigkeit der Seele iſt, ſondern ihre Unthätigkeit. Wenn daher die Seele auch noch eine andere Seite hat, das ernährende Princip, ſo iſt die Tüchtigkeit des letzteren noch kein Theil der geſammten Tugend, ſowenig als die des Körpers: denn im Schlaf iſt das ernährende Princip thätiger, das wahrnehmende und begehrende Vermögen in ſeiner Thätigkeit gehemmt. Nur ſofern ihnen auch im Schlaf noch eine Art Regung [1]) zukommt, ſind auch die [Traum-] Vorſtellungen der Tugendhaften beſſer, es wäre denn Krankheit oder Verſtümmlung des Organismus die Urſache des Gegentheils.

Sofort haben wir die Seele zu betrachten, da die Tugend der Seele angehört, und zwar keineswegs von ohngefähr. Da wir aber die menſchliche Tugend zu beſtimmen ſuchen, ſo möge als Ausgangspunkt dienen, daß zweien Seiten der Seele die Vernunft zukommt, jedoch nicht beiden auf dieſelbe Weiſe, ſondern der einen ſofern ſie zum Gebieten, der anderen ſofern ſie zum Folgen und Gehorchen beſtimmt iſt. Gibt es noch eine weitere Seite der Seele, die in anderem Sinne vernunftlos iſt, ſo ſoll dieſe [hier] übergangen bleiben. Ob aber die Seele theilbar oder untheilbar iſt, das macht hier keinen Unterſchied; jedenfalls hat ſie die angegebenen verſchiedenen Vermögen, wie an dem Gekrümmten die Eigenſchaft des Krummen und des Hohlen ungetrennt ſind, und [an einer weißen Fläche] die Eigenſchaften des Geraden und des Weißen ſich nicht trennen laſſen: und doch iſt das Gerade nicht weiß, außer zufälliger Weiſe [2]).

[1]) *ἤ* ſtatt *μή* mit Caſaubonus, Bonitz, Fritzſche.

[2]) Mit den Worten *καὶ οὐκ οὐσία τοῦ αὐτοῦ* weiß ich hier nichts anzufangen.

Auch was sonst noch von der Seele als besondere Seiten derselben unterschieden werden kann, wie die ernährende [1]), soll [2]) hier unberücksichtigt bleiben. Jene erst genannten Seiten aber gehören der menschlichen Seele eigenthümlich an. Daher auch die Tüchtigkeiten oder Tugenden der ernährenden und instinktmäßigen Seite des menschlichen Wesens nicht zur menschlichen Tugend gehören: ein menschliches Wesen ist ja nur dasjenige welchem Vernunft, ein Reden und Handeln zukommt. Da aber nicht die Vernunft von der Vernunft regiert wird, sondern das Begehren und die leidenschaftlichen Erregungen, so gehören auch diese letzteren zum menschlichen Wesen. Und wie die gute Körperbeschaffenheit aus den einzelnen Tugenden oder Tüchtigkeiten des Körpers besteht, so auch die Tugend der Seele, als Endzweck gefaßt [aus den einzelnen Tugenden der Seele].

Die Tugend hat aber zwei Formen, eine sittliche und eine geistige. Wir loben ja nicht blos den Gerechten, sondern auch den Einsichtigen und den Weisen. Lobenswerth nämlich, das haben wir oben gezeigt, ist die Tugend und ihre Werke [3]); Einsicht und Weisheit aber, obwohl nicht unmittelbar thätig, sind doch mittelbar die Quelle von Thätigkeiten. Da aber die geistigen Tugenden mit Vernunft verknüpft sind, so sind sie die Tugenden derjenigen Seite der Seele, welche die Bestimmung hat, in ihr als einer vernünftigen die Herrschaft zu führen. Die sittlichen Tugenden aber gehören derjenigen Seite der Seele an, welche zwar an sich vernunftlos, aber zur Unterordnung unter die Vernunft von Natur bestimmt

---

[1]) φυτικὴν mit Fritzsche nach Nikomach. Ethik I, 13.

[2]) ἀφορήσθω mit demselben.

[3]) Wenn in ἢ nicht ein ursprüngliches ἢ steckt und eine Lücke hinter ἔργον anzunehmen ist, so bleibt Nichts übrig als es mit *Fritzsche durch καὶ* zu ersetzen.

iſt. Wenn wir nämlich Jemanden Weisheit oder Geſchicklichkeit [1]) beilegen, ſo ſagen wir damit Nichts über ſeinen Charakter aus, wohl aber wenn wir ihm Gelaſſenheit oder Tollkühnheit zuſchreiben.

Wir haben nunmehr, da wir auf dieſem Punkte angelangt ſind, zuerſt die ſittliche Tugend zu unterſuchen hinſichtlich ihres Weſens, ihrer Theile und der Urſachen ihrer Entſtehung. In dieſer Unterſuchung aber hat man, wie man auch ſonſt zu verfahren pflegt, von dem auszugehen was die Anſicht von Jedermann iſt [2]), ſo daß wir durch das was richtig, aber nicht klar geſagt iſt, dasjenige was Richtigkeit und Klarheit vereint, zu erreichen ſuchen. Denn vorläufig geht es uns wie wenn wir von der Geſundheit wüßten, daß ſie die beſte Leibesbeſchaffenheit, und von Koriskus, daß er der Schwärzeſte unter allen Leuten auf dem Markte ſei. Was Geſundheit und was Schwärze ſei, wiſſen wir darum noch nicht, um aber dieſes Beides ermitteln zu können iſt jenes zu wiſſen förderlich.

Es möge alſo zunächſt das den Ausgangspunkt bilden, daß der beſte Zuſtand von dem Beſten hervorgebracht werde, und daß von der Tugend oder Tüchtigkeit jedes Gegenſtandes die trefflichſte Wirkung ausgehe: diejenigen Körperanſtrengungen z. B. und diejenigen Nahrungsmittel ſind die beſten, welche die gute Körperbeſchaffenheit hervorbringen, und umgekehrt erträgt die gute Körperbeſchaffenheit die Anſtrengungen am beſten. Ferner diene als Ausgangspunkt, daß dieſelben Dinge, welche einen Zuſtand hervorbringen, ihn auch aufheben, je nachdem ſie auf den betreffenden Gegenſtand einwirken: die Geſundheit z. B. wird durch gewiſſe Lebensmittel, Anſtrengungen,

---

[1]) S. Nikomach. Ethik VI, 13.

[2]) Für τὶ wird ὅ, τι zu leſen ſein; übrigens iſt mir auch ζητοῦσι verdächtig.

Jahreszeiten sowohl hervorgebracht als aufgehoben. Dieß läßt sich durch Induktion beweisen. So ist denn auch die Tugend eine solche Beschaffenheit, welche einerseits von den besten Neigungen der Seele hervorgebracht wird und von sich aus wieder das beste thätige und leidendliche Verhalten hervorbringt, und andererseits durch dieselben Dinge wächst und abnimmt, je nachdem diese auf sie einwirken. Ihre Anwendung aber ist auf dasselbe [1]) gerichtet, was ihr Wachsthum und ihre Abnahme verursacht und wozu sie am besten befähigt. Dieß erhellt daraus, daß die Tugend wie das Laster es mit Lust und Unlust zu thun haben: durch die Unlust wirken ja die Strafen, die sich mit Arzneien vergleichen lassen, und deren bessernde Kraft — wie dieß auch sonst der Fall ist — auf dem Gegensatz beruht.

2. Daß also die sittliche Tugend es mit der Lust und der Unlust zu thun hat ist deutlich. Da aber das Sittliche, wie auch sein Name ausdrückt, durch die Sitte oder Gewöhnung zunimmt, und man sich an das, was nicht angeboren ist [2]) dadurch gewöhnt, daß das Vermögen der Thätigkeit unter einer gewissen Leitung oft in bestimmter Weise angeregt wird (auf dem Gebiet des Lebloſen ist dieß nicht zu bemerken; denn wenn man den Stein auch unzählige Male nach Oben wirft, so wird er doch sich niemals daran gewöhnen, ohne daß fremde Kraft es thäte): so ist, sagen wir, jenes Sittliche eine der gebietenden Vernunft angemessene Beschaffenheit derjenigen Seite der Seele, welche zwar an sich vernunftlos [3]), aber der Vernunft zu gehorchen fähig ist. Sofort haben wir anzugeben, welche verschie-

---

[1]) *πρὸς ταὐτὰ δέ* mit Bonitz und Fritzsche.

[2]) *τὸ μὴ ἔμφυτον* mit Fritzsche, nach dessen Vorgang auch *ὅτι* und *οὕτως ἤδη* gestrichen und *ἔχει* in *ἔχον* verwandelt worden ist.

[3]) *τοῦ ἀλόγου μὲν* mit Fritzsche eingesetzt.

denen Arten sittlicher Charaktere es gibt und mit welchen Eigenschaften der Seele sie zusammenhängen. Die Antwort wird sein, daß sie einerseits mit der Empfänglichkeit für Erregungen, vermöge welcher der Mensch erregbar heißt, zusammenhängen, und andererseits mit den dauernden Beschaffenheiten, vermöge welcher der Mensch entweder von diesen Erregungen wirklich in gewisser Weise erregt wird oder bei ihnen unerregt bleibt. Es folgt nunmehr [1]) die Unterscheidung von Erregungen, Empfänglichkeiten und dauernden Beschaffenheiten [in der Seele]. Unter Erregungen verstehe ich z. B. Zorn, Furcht, Schaam, Begierde, überhaupt Alles, was an sich die Empfindung von Lust oder Unlust in seinem Gefolge zu haben pflegt. Diese Erregungen begründen noch keinen sittlichen Charakter (die Seele wird durch sie nur angeregt), wohl aber die Empfänglichkeiten für dieselben. Unter Empfänglichkeiten verstehe ich was den Menschen in eine der Erregung entsprechende Thätigkeit versetzt, vermöge welcher er z. B. zornmüthig, gefühllos, der sinnlichen Liebe ergeben, verschämt, unverschämt heißt. Dauernde Beschaffenheiten aber sind Alles, was das Verhalten bei den Erregungen zu einem der Vernunft entsprechenden oder widersprechenden macht, wie Muth, Selbstbeherrschung, Feigheit, Zuchtlosigkeit.

3. Nachdem diese Bestimmungen vorausgeschickt sind, hat man zu erwägen, daß es in Allem, was unter den Begriff der Größe, der continuirlichen wie der diskreten, fällt, ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte gibt, und dieß sowohl in dem Verhältniß der Größen zu

[1]) Die Worte ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις, von denen das letzte selbst nur Vermuthung ist, geben schlechterdings keinen Sinn. Man kann sich *auch* schwer davon überzeugen, daß der Satz etwas *Anderes enthalten* solle als was die Nikomach. Ethik im *ersten Zeilen von* II, 4 gibt.

einander als auch in ihrer Beziehung auf uns: so in der Ringkunst, der Heilkunst, der Baukunst, der Steuermannskunst und in welcher Thätigkeit immer es sei, mag sie zu einer Wissenschaft gehören oder nicht, zu einer Kunst oder nicht. Die Bewegung nämlich fällt unter den Begriff der continuirlichen Größe, die Handlung aber unter den der Bewegung. In allen Dingen aber ist die mit Beziehung auf uns bestimmte Mitte das Beste, denn dies ist das den Forderungen der Wissenschaft und der Vernunft Entsprechende. Dieß bringt auch überall die beste dauernde Beschaffenheit hervor. Auch dieß machen die Induktion und das Nachdenken klar. Die Gegensätze nämlich heben einander auf, die Extreme aber stehen im Gegensatz sowohl zu einander als zur Mitte. Denn die Mitte ist mit beiden Extremen verglichen Beides, das Gleiche z. B. größer als das Kleinere und kleiner als das Größere. Deßwegen muß die Tugend es mit gewissen Mitten zu thun haben und selbst eine gewisse Mitte sein. Man muß also zu bestimmen suchen, was für eine Mitte die Tugend sei und mit was für Mitten sie es zu thun habe. Der Deutlichkeit halber betrachte man das Einzelne in folgender Uebersicht:

Zornmüthigkeit	Zornlosigkeit	Gelassenheit.
Tollkühnheit	Feigheit	Muth.
Unverschämtheit	Schüchternheit	Schamhaftigkeit.
Zuchtlosigkeit	Stumpfsinnigkeit	Selbstbeherrschung.
Neid	Name fehlt	Gerechte Entrüstung.
Gewinn	Schaden	Das Rechte.
Verschwendung	Geiz	Freigebigkeit.
Prahlerei	Ironie	Wahrhaftigkeit.
Schmeichelei	Widerwärtigkeit	Freundschaftliches Benehmen.
Niederträchtigkeit	Selbstgefälligkeit	Selbstbewußte Würde.

Weichlichkeit	Härte gegen sich selbst	Festigkeit.
Aufgeblasenheit	Niedriger Sinn	Hochsinn.
Ungebildete Vergeudung der Mittel	Kleinlichkeit	Großartigkeit.
Verschlagenheit	Einfalt	Klugheit [1]).

Diese und ähnliche [verkehrte] Eigenschaften können der Seele zukommen, alle aber haben ihren Namen theils von einem Zuviel theils von einem Zuwenig. Zornmüthig z. B. ist wer in höherem Grade als recht ist zornig wird und schneller und gegen mehr Personen als recht ist: zornlos wer ein Zuwenig hat hinsichtlich der Personen, der Zeit und des Grades. Tollkühn ist wer nicht fürchtet was in Wahrheit zu fürchten ist, und sich nicht fürchtet wann und wie es recht ist; feig dagegen wer auch was nicht zu fürchten ist fürchtet, und nicht im rechten Augenblick und in der rechten Weise. Aehnlich ist zuchtlos [2]) wer begehrlich ist und in Allem was möglich ist das Maß überschreitet; stumpfsinnig dagegen wer das Zuwenig hat und nicht einmal soviel begehrt als recht und naturgemäß ist, sondern unerregt bleibt wie ein Stein. Gewinnsüchtig ist wer überallher zu gewinnen sucht, sich selbst zu verkürzen geneigt wer den Gewinn aus allen diesen Quellen, wenige ausgenommen, verschmäht. Prahlerisch ist wer größere Eigenschaften sich beilegt als er besitzt, ironisch wer geringere. Ein Schmeichler ist wer häufiger als sittlich schön ist zustimmt und Ja sagt, widerwärtig wer dieß seltener thut als recht ist. Niederträchtig ist wer allzusehr Andern zu Gefallen sein will, selbstgefällig wer dieß allzuwenig thut und mit Selbst-

[1]) Einige Zeilen dieser Uebersicht, die sechste, zehnte und vierzehnte sind der Interpolation verdächtig.

[2]) Entweder ist eine Lücke anzunehmen oder καὶ ὁ μὲν ἀκόλαστος zu streichen.

überwindung. Wer ferner keine Unlust erträgt, auch wenn es gut wäre, ist weichlich; wer jede gleichmäßig erträgt, für den hat die Sprache eigentlich keinen Namen, übertragen nennt man ihn hart, rücksichtslos und unbarmherzig gegen sich selbst. Aufgeblasen ist wer zu großer Dinge sich würdig glaubt, niedrig gesinnt wer zu geringer. Verschwenderisch ferner wer bei jeder Ausgabe zu viel thut, geizig wer bei jeder zu wenig thut. Aehnlich verhält es sich mit dem Kleinlichen und dem Prasser: dieser geht über das Schickliche hinaus, jener bleibt hinter ihm zurück. Der Verschlagene weiß Alles und auf jede Weise zu seinem Vortheil zu wenden, der Einfältige nicht einmal das was erlaubt ist. Neidisch ist wer über mehr fremdes Glück als recht ist Unlust empfindet: denn auch wer das Glück verdient erregt, wenn es ihm zu Theil wird, die Unlust des Neidischen. Der Entgegengesetzte hat noch weniger einen Namen: es ist dieß derjenige welcher im Nichtempfinden der Unlust ein Zuviel hat, auch wenn Leute glücklich sind die es nicht verdienen, und welcher leicht zufriedengestellt ist, wie die Gefräßigen mit dem Essen; der Schwerzubefriedigende dagegen neigt sich zum Neide hin.

Daß aber wer eine dieser Bezeichnungen verdient im einzelnen Falle nicht zufällig sich so verhalte, das nachzuweisen wäre eine überflüssige Mühe. Denn in keiner Wissenschaft, sie sei theoretisch oder praktisch, drückt man sich so aus und verfährt so, daß man diese Nachweisung beifügt, und nur gegen dialektische Spitzfindigkeiten sind solche Bestimmungen nöthig. — Diese einfachen Bestimmungen mögen vor der Hand genügen, das Genauere wird folgen wenn wir die sich entgegenstehenden dauernden Beschaffenheiten besprechen [1]).

[Innerhalb eines dieser Fehler] kann es aber mehrere, verschie-

1) *Im dritten Buch.*

en benannte, Arten geben, die sich durch ein Zuviel der Zeit oder
es Grades oder durch den besonderen Gegenstand, welcher die Erre-
ung hervorruft, unterscheiden. Jähzornig z. B. heißt wer schneller
s recht ist zornig wird, aufbrausend und heftig wer es in höherem
rade als recht ist wird, verbittert wer den Zorn lange festhält; von
n Mitteln, zu denen der Zornige greift, kommen die Bezeichnungen
schlagend und schmähsüchtig her. [Innerhalb der Zuchtlosigkeit]
terscheidet man die Gefräßigen, die Leckermäuler, die Weinsäufer,
nachdem ihnen eine der Vernunft zuwiderlaufende Empfänglich-
it für eine besondere Art von Essen oder Trinken zukommt. Uebri-
ns darf man nicht außer Acht lassen, daß einige Arten von Fehlern
cht auf das Wie? zu beziehen sind, wenn das Wie? vom Grade
r Erregtheit gemeint ist: ein Ehebrecher z. B. heißt nicht wer mehr
s recht ist mit Frauen Anderer Umgang hat, denn dieß ist nicht
öglich, sofern das Ehebrechen an sich eine Schlechtigkeit ist. Der
adel liegt schon im Namen der Erregtheit und im Namen dessen
n diese zukommt. Aehnlich verhält es sich mit der Gewaltthätig-
it. Daher auch ein Zweifel darüber möglich ist, ob in einem be-
mmten Fall ein Ehebruch, eine Gewaltthat vorliege: es kann Je-
and sagen, er sei allerdings bei einer Frau gewesen, habe aber
inen Ehebruch begangen, sofern er in Unwissenheit oder gezwungen
handelt habe; oder er habe zwar zugeschlagen, aber keine Gewalt-
at begangen. Und ähnlich in anderen Fällen dieser Art.

4. Nachdem dieses bestimmt ist, haben wir sofort zu sagen,
ß — da die Seele zwei Seiten hat und die Tugenden ebenso ein-
theilt werden, da ferner die der vernünftigen Seite der Seele die
istigen Tugenden sind, deren Aufgabe die Wahrheit ist, entweder
nsichtlich des Seins oder hinsichtlich des Werdens, die anderen aber
e der vernunftlosen, aber mit einem Instinkt begabten Seite, von

Seele (ein solcher Instinkt kommt ja nicht jedem Theil der Seele zu, wenn sie theilbar ist [1]) — der sittliche Charakter ein guter oder schlechter ist, je nachdem der Mensch gewisse Arten von Lust oder Unlust erstrebt oder verabscheut. Dieß folgt aus den über die Erregungen, die Empfänglichkeiten und die dauernden Beschaffenheiten gemachten [2]) Unterscheidungen. Die Empfänglichkeiten und dauernden Beschaffenheiten nämlich haben es mit den Erregtheiten zu thun, die Erregungen aber werden durch die sie begleitende Lust und Unlust bestimmt. Daher aus diesen und den obigen Sätzen sich ergibt, daß jede sittliche Tugend um Lust und Unlust sich dreht. Denn durch was die Seele ihrer Natur nach besser und schlechter wird, auf das bezieht sich und um das dreht sich die Lust. Unsittlich aber nennen wir Jemand um der Lust oder Unlust willen, wenn er entweder in anderer Weise als recht ist jene erstrebt und diese verabscheut, oder andere Arten von ihnen als recht ist. Daher Jedermann so geneigt ist die Tugenden als eine Ruhe und Unerregtheit bei Lust und Unlust zu bestimmen und die Laster als das Gegentheil.

5. Da nun unser Ausgangspunkt der ist [3]), die Tugend sei diejenige bleibende Beschaffenheit die uns zu den besten Handlungen befähige und der zufolge der edelste Theil unseres Wesens in der besten Verfassung sei; da ferner das Beste das ist, was mit der gesunden Vernunft übereinstimmt: so folgt mit Nothwendigkeit, daß die sittliche Tugend eine für jeden Einzelnen zu bestimmende Mitte sei oder daß sie um gewisse Mitten von Lust und Unlust und von dem, was beide erregt, sich drehe. Diese Mitte aber wird bald in der Lust Statt finden, sofern es in dieser auch ein Zuviel und ein Zuwe-

[1]) *Die Interpunktion* mit Casaubonus, Bonitz, Fritzsche.
[2]) *Cap. 2.*
[3]) *Cap. 1. Schluß.*

nig gibt, bald in der Unlust, bald in beiden zugleich. Denn wer in dem Lustempfinden das Maß überschreitet, hat ein Zuviel von Lust, und wer im Unlustempfinden, der hat ein Zuviel von Unlust, und dieß entweder schlechthin oder mit Beziehung auf einen gewissen Maßstab, wenn er z. B. Lust oder Unlust nicht so empfindet wie die Mehrzahl; der Tugendhafte aber empfindet sie so wie es recht ist. Da es aber eine gewisse dauernde Beschaffenheit gibt, vermöge welcher sich Jemand bei demselben Gegenstand bald für das Zuviel bald für das Zuwenig entscheidet, so sind — wie das Zuviel und das Zuwenig einander und der Mitte entgegenstehen — nothwendig auch die entsprechenden dauernden Beschaffenheiten einander und der Tugend entgegengesetzt. Indeß kann es sich treffen, daß in gewissen Fällen beide Gegensätze zur Tugend gleich offenkundig zu Tage liegen, in anderen der Gegensatz des Zuviel, wieder in anderen der des Zuwenig. Dieß rührt daher, daß wir nicht überall dieselbe Neigung zu einem der Mitte entsprechenden oder widersprechenden Verhalten haben, sondern bald eher vom Zuviel aus zum Zustand der Mitte übergehen, bald eher vom Zuwenig aus, und wer von der Mitte weiter entfernt ist, der scheint in schrofferem Gegensatz zu ihr zu stehen. Aehnlich ist im Gebiete des Körperlichen hinsichtlich der Anstrengungen das Zuviel gesünder und der Mitte näher als das Zuwenig, hinsichtlich der Nahrung aber umgekehrt das Zuwenig. Daher wird auch die Körperpflege in diesen beiden Stücken der Gesundheit förderlicher sein, wenn sie dort auf größere Anstrengungen, hier auf größere Enthaltsamkeit gerichtet ist, und es wird den [eigentlichen] Gegensatz zu dem Mann der Mitte, der den Forderungen der Vernunft entspricht, dort der die körperliche Anstrengung Scheuende bilden und nicht beide, hier dagegen der *Genußsüchtige* und nicht der sich Kasteiende. Dieß kommt daher, weil die Natur nicht in allen Stücken die gleiche Neigung ha-

der Mitte sich zu entfernen hat: zu körperlichen Anstrengungen z. B. sind wir weniger geneigt, zum Genuß aber mehr. Aehnlich geht es auf dem Gebiet der Seele. Als den Hauptgegensatz zur Tugend aber betrachten wir diejenige bleibende Beschaffenheit, nach welcher hin häufiger und von der Mehrzahl gefehlt wird. Und darüber bleibt der andere Gegensatz verborgen, als wäre er gar nicht vorhanden: er entzieht sich der Wahrnehmung, weil er seltener vorkommt. So setzen wir die Zornmüthigkeit der Gelassenheit und den Zornmüthigen dem Gelassenen entgegen. Und doch gibt es auch in der Milde und Versöhnlichkeit und im Nichtzornigwerden, selbst wenn man geschlagen wird, ein Zuviel. Dieß kommt aber selten vor, während Alle zu jenem geneigter sind. Daher ist auch der Zorn kein Freund von schmeichlerischer Unterwürfigkeit [1]).

Nachdem wir aber die verschiedenen dauernden Beschaffenheiten nach den einzelnen Erregungen aufgezählt, sowohl die des Zuviel und des Zuwenig, als die entgegengesetzten der gesunden Vernunft entsprechenden — was aber die gesunde Vernunft sei und nach welchem Maßstabe die Mitte zu bestimmen sei, das ist später [2]) zu untersuchen —: so ist deutlich, daß alle sittlichen Tugenden und Fehler sich um ein Zuviel und ein Zuwenig von Lust und Unlust drehen, und daß Lust und Unlust aus den genannten dauernden Beschaffenheiten und Erregtheiten entstehen. Die beste dauernde Beschaffenheit aber ist in jedem einzelnen Stück die der Mitte. Offenbar sind also die Tugenden entweder alle oder doch zum Theil [3]) solche Mitten.

---

[1]) Die Schlußworte sind mit Recht für anstößig gehalten worden. Aber Fritzsche's καταλλακτικόν für κολακικόν ist, so nahe es liegt, doch nur eine müßige Wiederholung.

[2]) Vgl. Nikom. Ethik VI, 1.

[3]) Die Einschränkung wohl wegen der Gerechtigkeit, Nikom. Ethik V, 9.

6. Beginnen wir nun die folgende Untersuchung mit etwas Neuem. Es sind doch wohl alle Substanzen ihrer Natur nach gewisse Principien, daher jede aus sich viele Wesen ihrer eigenen Art erzeugen kann, wie der Mensch Menschen, jedes andere lebende Wesen lebende Wesen, jede Pflanze Pflanzen. Außerdem aber ist der Mensch als das einzige lebende Wesen auch Princip gewisser Handlungen, sofern wir von keinem anderen Wesen sagen können, es handle. Alle diejenigen Principien nun, von denen ursprünglich Bewegungen ausgehen, heißen Principien im eigentlichen Sinne, und am meisten Anspruch auf diese Bezeichnung haben diejenigen, von denen keine Bewegung auf andere Art ausgehen könnte: ein solches Princip ist wohl die Gottheit. In den unveränderlichen Principien aber, wie in den mathematischen, findet sich dieses Princip im eigentlichen Sinne nicht, obgleich es vermöge einer gewissen Aehnlichkeit so heißt. Hier nämlich müßten, wenn im Princip eine Bewegung oder Veränderung einträte, alle daraus abgeleiteten Wahrheiten sich ändern, die abgeleiteten Wahrheiten dagegen ändern sich nicht so daß eine von der anderen aufgehoben würde, wenn nicht die Voraussetzung aufgehoben wird [1]). Der Mensch aber ist Princip einer gewissen Bewegung, sofern das Handeln unter den Begriff der Bewegung fällt. Da aber das Princip, wie dieß auch im Uebrigen der Fall ist, die Ursache dessen ist, dessen Sein oder Werden von ihm abhängt, so hat man darüber zu urtheilen wie über die Beweise [2]).

---

[1]) Dieser Satz, über den Fritzsche glatt weggeht, gibt so wie die Worte lauten keinen Sinn und scheint auch von dem alten Uebersetzer (dem wir gefolgt sind) anders gelesen worden zu sein. ἀναιρούμενον θάτερον zu lesen liegt ziemlich nahe. Mit καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι weiß ich nichts anzufangen.

[2]) *Vgl. Metaphys. IV, 5.*

Wenn nämlich daraus, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt, nothwendig folgt, daß die des Vierecks vier Rechte beträgt, so ist klar daß der Satz von der Winkelsumme des Dreiecks den Grund enthält von dem über die Winkelsumme des Vierecks. Würde aber das Dreieck seine Natur ändern, so müßte auch das Viereck die seinige ändern: wäre die Winkelsumme dort gleich drei Rechten, so wäre sie hier gleich sechs, wäre sie dort gleich vieren, so wäre sie hier gleich acht. Und wenn das Dreieck seine Natur nicht ändert, sondern bleibt was es ist, so muß auch das Viereck bleiben was es ist. Daß was wir beweisen wollen nothwendig sich so verhalte, erhellt aus der Analytik: hier aber läßt sich die Sache weder ganz übergehen noch genau ausführen, außer soweit es geschehen ist. Wäre nämlich dafür, daß das Dreieck diese Beschaffenheit hat, kein anderer Grund vorhanden, so wäre dieß ein Princip und die Ursache des Folgenden. Gibt es also gewisse Dinge, die möglicher Weise auch anders sein können, so müssen auch ihre Principien die gleiche Beschaffenheit haben. Denn sind die Principien nothwendig, so sind es auch die Folgerungen; was aber aus den Principien der letzteren Art folgt, das kann auch in sein Gegentheil umschlagen, und Vieles von dem was von dem Willen des Menschen abhängt ist dieser Art, und das Princip davon ist er selbst. Daher können alle Handlungen, deren Princip und Urheber der Mensch ist, offenbar ebenso wohl geschehen als nicht geschehen, und wenn er über ihr Sein und Nichtsein entscheidet, so hängt ihr Sein und Nichtsein von seinem Willen ab. Was aber zu thun oder nicht zu thun von seinem Willen abhängt, davon ist er der Urheber, und wovon er der Urheber ist, das *hängt von* seinem Willen ab. Da aber sowohl die Tugend als das *Laster und die von beiden* ausgehenden Handlungen in das Gebiet *des Lobenswerthen und* des Tadelnswerthen gehören (Lob und Tadel

finden ja keine Anwendung auf das was nothwendig oder zufällig oder von Natur ist, sondern nur auf das dessen Urheber wir selbst sind, und wovon ein Anderer der Urheber ist, davon hat auch er das Lob oder den Tadel): so muß offenbar die Tugend wie das Laster um das sich drehen dessen Urheber und Princip der Handlungen der Mensch selbst ist. Man muß also zu bestimmen suchen, was für Handlungen das sind deren Princip und Urheber der Mensch selbst ist; und in dieser Beziehung sind wir Alle darüber einig, daß er der Urheber von dem ist was er freiwillig und vorsätzlich thut, nicht aber von dem was er unfreiwillig thut. Was er aber vorsätzlich thut das thut er offenbar auch freiwillig. Und somit ist klar, daß Tugend und Laster in die Classe der freiwilligen Dinge gehören.

7. Es ist also zu ermitteln, was das Freiwillige und was das Unfreiwillige sei, und was der Vorsatz, da Tugend und Laster durch diese Begriffe bestimmt werden. Und zwar zuerst das Freiwillige und das Unfreiwillige. Hier scheint es nur drei Möglichkeiten zu geben, daß sie nämlich entweder auf einen Trieb oder auf einen Vorsatz oder auf einen Denkakt zurückgehen, und das Freiwillige in Uebereinstimmung mit einem dieser Stücke, das Unfreiwillige im Widerspruch mit ihm geschieht. Nun zerfällt aber der Trieb wieder in dreierlei, den Wunsch, die Zornaufwallung und die Begierde, daher diese einzeln zu betrachten sind. Beginnen wir mit der Begierde. Alles nun was einer Begierde zufolge geschieht kann als freiwillig erscheinen, sofern alles Unfreiwillige für gewaltsam gelten kann, das Gewaltsame aber mit Unlust verbunden ist, wie auch Alles was zu thun oder zu leiden die Noth zwingt. So sagt Euenos:

Widerwärtig ist stets jedes erzwungene Ding.

Daher was mit Unlust verbunden ist gewaltsam ist, und umgekehrt *was gewaltsam ist, das* ist mit Unlust verbunden. Was aber

Begierde zuwiderläuft ist Alles mit Unlust verbunden (sofern die Begierde auf die Lust gerichtet ist) und darum gewaltsam und unfreiwillig. Und mithin ist freiwillig was der Begierde entspricht: dieses Beides ist sich ja entgegengesetzt. Ferner macht jeder sittliche Mangel den Menschen ungerechter, und die Unmäßigkeit gilt allgemein für einen sittlichen Mangel; unmäßig aber ist wer einer Begierde zufolge gegen die Vernunft zu handeln fähig ist, und im Zustande der Unmäßigkeit befindet er sich wenn er dieser Begierde zufolge thätig ist; das Unrechtthun aber ist freiwillig. Aus diesen Voraussetzungen nun wird folgen, daß der Unmäßige durch sein von der Begierde bestimmtes Handeln ein Unrecht begeht. Er wird also freiwillig handeln, und freiwillig ist das durch die Begierde bestimmte Handeln; widersinnig wäre es ja, wenn man durch die Unmäßigkeit gerechter würde. Diese Gründe lassen sich für die Behauptung, daß das durch die Begierde bestimmte Handeln freiwillig sei, anführen; für das Gegentheil aber folgende. Was Jemand freiwillig thut, das thut er Alles mit Willen, und umgekehrt: was er mit Willen thut, das thut er freiwillig. Niemand aber will was er für ein Uebel hält. Wer aber unmäßig handelt, thut nicht was er will: denn der Begriff des Unmäßighandelns ist gerade der, daß der Mensch aus Begierde im Widerspruch mit dem handelt, was er selbst für das Beste hält. Es würde also daraus folgen, daß eine und dieselbe Person zugleich freiwillig und unfreiwillig handelte, was unmöglich ist. Ferner wird der Mäßige gerecht handeln und gerechter als er es vermöchte, wenn er unmäßig wäre sofern die Mäßigkeit eine Tugend ist und die Tugend den Menschen gerechter macht. Eine Handlung der Mäßigkeit aber vollbringt der Mensch, wenn er sich im Widerspruch mit der Begierde von der Vernunft bestimmen läßt. Wenn aber das Rechtthun freiwillig ist, wie auch das Unrechtthun (beide

sind ja als freiwillig anerkannt, und wenn das Eine es ist, so ist es nothwendig auch das Andere), das Handeln im Widerspruch mit der Begierde aber unfreiwillig: so wird eine und dieselbe Person dasselbe freiwillig und unfreiwillig thun.

Dasselbe läßt sich auch gegen die Ansicht, daß das Freiwillige eine Zornaufwallung sei, geltend machen. Denn der Zorn ist so gut als die Begierde ein Gegenstand der Mäßigkeit und Unmäßigkeit, und was ihm widerspricht ist mit Unlust verbunden und das Bemeistern desselben gewaltsam; wenn daher das Gewaltsame unfreiwillig ist, so wird Alles was dem Zorn entspricht freiwillig sein. Im Hinblick auf die Stärke des Zorns scheint auch Herakleitos zu behaupten, daß dessen Unterdrückung mit Unlust verbunden sei: es ist schwer, sagt er, mit dem Zorne zu kämpfen, denn um den Preis des Lebens kauft er. Ist es aber unmöglich, daß dieselbe Person [1]) in derselben Sache zugleich freiwillig und unfreiwillig handle, so wird das dem Wunsch Angemessene freiwilliger sein als was der Begierde und dem Zorn angemessen ist. Und dafür spricht, daß wir Vieles freiwillig thun ohne Zorn und Begierde. Es bleibt also noch übrig zu untersuchen, ob das Freiwillige dasselbe sei mit dem Wunsche. Allein auch dieß scheint unmöglich zu sein. Wir sind nämlich überzeugt und halten als Grundsatz fest, daß ein sittlicher Mangel den Menschen ungerechter macht, und die Unmäßigkeit ist ein solcher sittlicher Mangel. Nun wird sich aber [aus jener Voraussetzung] das Gegentheil davon ergeben. Denn Niemand wünscht was er für ein Uebel hält, und doch thut dieß wer unmäßig wird; wenn nun das Unrechtthun freiwillig ist und das Freiwillige das dem Wunsch Angemessene, so wird der Unmäßige nicht mehr ein Unrecht begehen, sondern gerech-

[1]) τὸν αὐτόν mit Sylburg, Fritzsche.

ter sein als vorher, ehe er unmäßig war. Und dieß ist unmöglich. Es ist somit klar, daß freiwillig handeln nicht so viel sein kann als in Angemessenheit zum Triebe handeln, und unfreiwillig handeln nicht so viel sein kann als im Widerspruch zum Triebe handeln.

8. Daß aber das freiwillig Handeln auch nicht einerlei sei mit dem vorsätzlichen Handeln erhellt wiederum aus Folgendem. Das dem Wunsche Angemessene nämlich ist, wie gezeigt worden, nicht unfreiwillig, vielmehr ist Alles was man wünscht auch freiwillig; aber auch daß man freiwillig etwas gegen seinen Wunsch thun kann, haben wir nachgewiesen [1]). Vieles aber thun wir mit Wunsch und Willen im Drange des Augenblicks; das Handeln im Drange des Augenblicks ist aber niemals ein vorsätzliches Handeln.

Wenn aber das Freiwillige nur auf eines dieser drei Dinge, Trieb, Vorsatz und Denkakt, zurückgehen kann, und wenn die beiden ersten ausgeschlossen sind, so kann nur die dritte Möglichkeit übrig bleiben, daß das mit einem gewissen Denken verbundene Handeln freiwillig sei. Wir wollen aber noch etwas weiter ausholen, um die Bestimmung der Begriffe freiwillig und unfreiwillig zum Abschluß zu bringen. Offenbar nämlich sind diese verwandt mit den Begriffen gezwungen und ungezwungen handeln: denn das Gezwungene erklären wir für unfreiwillig und alles Unfreiwillige für gezwungen. Man hat also zuerst zu untersuchen, was das gezwungene Handeln sei und wie es sich zu den Begriffen freiwillig und unfreiwillig verhalte. Es liegt nun am Tage, daß das Gezwungene und Genöthigte wie der Zwang und die Nöthigung im Handeln den Gegensatz zum

---

[1]) *An dem Beispiel* des Unmäßigen im vorhergehenden Capitel. *Uebrigens weiß ich mit μόνον*, das weder von dem alten noch *von dem modernen* Uebersetzer (Fritzsche) berücksichtigt wird. *Nichts anzufangen.*

Freiwilligen und zu der Ueberredung bilde. Nur brauchen wir die Ausdrücke gezwungen und Nöthigung im weiteren Sinne auch vom Leblosen: dem Steine, sagen wir, könne man die Richtung nach oben, der Flamme die Richtung nach unten aufzwingen und aufnöthigen. Haben aber beide [1]) diejenige Richtung welche ihnen an sich und von Natur zukommt, so spricht man nicht von Zwang, ebensowenig aber von freiwillig, vielmehr haben wir für diesen Gegensatz keinen Namen; kommt ihnen dagegen die ihrer Natur widersprechende Richtung zu, so sagen wir, sie komme ihnen gezwungen zu. In ähnlicher Weise kann man an den beseelten Wesen, auch an den Thieren, beobachten, wie sie Vieles gezwungen thun und leiden, wenn sie von außen her in einer Richtung bewegt werden, welche der in ihrer eigenen Natur begründeten widerspricht. Bei dem Leblosen nun ist das Princip [dieses Zwanges] einfach, bei dem Beseelten mannigfach, da Vernunft und Trieb nicht immer zusammenstimmen. Aus diesem letzteren Grunde ist auch bei den Thieren wie beim Leblosen der Zwang nur einfach, sofern bei ihnen Vernunft und Trieb nicht entgegengesetzt sind, sondern sie einfach ihrem Trieb folgen. Im Menschen aber ist Beides vorhanden, nämlich in einem gewissen Alter, dem wir auch das Handeln zuschreiben: wir brauchen ja den Ausdruck Handeln nicht vom Kinde, noch vom Thiere, sondern erst da wo die Thätigkeit aus einer Ueberlegung hervorgeht [2]).

Alles Gezwungene nun ist offenbar mit Unlust verknüpft, und Niemand thut etwas gezwungen und doch mit Lust. Daher der große Streit über den Mäßigen und Unmäßigen. Denn jeder von beiden handelt mit entgegengesetzten Willensrichtungen; daher der

[1]) ταῦτα mit Fritzsche.

[2]) *In den Schlußworten* ist eine Verderbniß, ohne daß [redacted] *Sinn ein Zweifel* herrschen könnte.

Mäßige mit Gewalt, wie man sagt, von der Lust, die er begehrt, sich wegreißt (es thut ihm weh wenn er sich losreißt und die entgegengesetzte Willensrichtung einschlägt), und der Unmäßige mit Gewalt von der Vernunft sich wegreißt und ihr zuwiderhandelt. Nur scheint der Letztere weniger Unlust zu empfinden; denn die Begierde ist auf die Lust gerichtet und dieser geht er mit Lust nach; daher der Unmäßige eher freiwillig und nicht gezwungen handelt, sofern keine Unlust mit seinem Handeln verbunden ist. Die Ueberredung aber bildet den Gegensatz zu Gewalt und Zwang. Der Mäßige dagegen entscheidet sich für das was seine Ueberzeugung ist, und schlägt nicht gezwungen, sondern freiwillig diesen Weg ein. Den Anderen aber führt die Begierde ohne ihn zu überzeugen, denn ihr kommt die Vernunft nicht zu. Somit haben wir auseinandergesetzt, daß Beide [1]) gezwungen und unfreiwillig zu handeln scheinen, und warum sie dieß scheinen, weil nämlich in ihrem Handeln eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Zwang liegt, derzufolge wir auch beim Leblosen von einem Zwang sprechen. Fügt man indeß die Bestimmung, die dort beigefügt wurde, auch hier bei, so löst sich die Schwierigkeit. Wenn nämlich etwas, das außerhalb des Gegenstandes liegt, ihn in einer seiner Natur widerstrebenden Weise in Bewegung oder in Ruhe versetzt, so findet, sagen wir, ein Zwang Statt, wo nicht, so findet keiner Statt. Beim Mäßigen und Unmäßigen ist es aber der in ihnen selbst vorhandene Trieb was Beide führt: denn Beide haben Beides. Daher keiner von ihnen gezwungen und genöthigt handelt, sondern wegen dieses Triebes freiwillig. Ein von außen herantretendes Princip nämlich, das im Widerspruch mit der inneren Richtung entweder

[1]) Mit μένοι weiß ich Nichts anzufangen. Das nahe liegende μόνον genügt ebensowenig. Auch Fritzsche übergeht dasselbe *in seiner Uebersetzung*.

hemmt oder bewegt, nennen wir Zwang: wie wenn Jemand einem Anderen die Hand nimmt und damit einen Dritten ſchlägt, während jener mit ſeinem Wollen und Begehren widerſtrebt. Kommt dagegen das Princip von innen, ſo findet kein Zwang in der Handlung Statt, da Luſt und Unluſt in Beiden, dem Mäßigen und dem Unmäßigen, vorhanden iſt. Denn der mäßig Handelnde empfindet Unluſt, da er bereits im Widerſpruch mit ſeiner Begierde thätig iſt, und genießt dafür die von der Hoffnung, daß ſeine Entſagung ihm ſpäter frommen werde, ausgehende Luſt, oder er empfindet im Augenblick ſchon dieſes Frommen im Gefühl der Geſundheit. Umgekehrt empfindet der Unmäßige in einem Akt der Unmäßigkeit eine Luſt, ſofern der begehrte Gegenſtand ihm zu Theil wird; Unluſt dagegen empfindet er über die ihm in Ausſicht ſtehende Unluſt, ſofern er überzeugt iſt, daß er ein Unrecht begeht. Es hat daher einen gewiſſen Grund, Beiden ein gezwungenes Handeln zuzuſchreiben und ein unfreiwilliges, mit Rückſicht auf den Trieb einerſeits und die Vernunft andererſeits: denn da beide in ihnen nicht zuſammenſtimmen, ſo wird das Eine vom Anderen aus dem Felde geſchlagen. Deßwegen trägt man dieß auch auf die Seele im Ganzen über, weil man bei einer Seite derſelben dieſe Wahrnehmung [1]) macht. Und allerdings läßt ſich dieß von den einzelnen Seiten der Seele behaupten. Beim Unmäßigen aber wie beim Mäßigen handelt die ganze Seele freiwillig und ein Zwang findet bei Beiden nicht Statt, wohl aber handelt eine Seite ihres Weſens gezwungen, ſofern wir Beides von Natur haben. Denn wir werden einerſeits die Vernunft als gebietendes Princip in uns haben, wenn [2]) die Entwicklung in ihrem natürlichen Gange belaſſen wird und keine organiſche Verſtümmlung

[1]) eines Zwieſpalts der Richtungen.
[2]) ὅτι für ἅτε mit Bonitz, Par., Fritzſche.

eingetreten ist, und andererseits die Begierde, sofern diese gleich von Geburt an vorhanden ist und uns begleitet. Diese beiden Stücke pflegen wir ja als Bestimmung des Begriffs „von Natur" zu betrachten: wir sagen er umfasse einerseits das was von Geburt an Alle begleitet, und andererseits das was uns zu Theil wird wenn man die Natur ihren Gang gehen läßt, wie z. B. graues Haar, Alter u. dgl. Daher der Mäßige und der Unmäßige [in gewissem Sinne] nicht ihrer Natur gemäß verfahren, schlechthin ausgedrückt aber Beide ihrer Natur gemäß, nur ist diese Natur in Beiden nicht dieselbe.

Dieß [1]) also sind die Bedenken im Betreff des Mäßigen und Unmäßigen, ob sie Beide oder einer von Beiden gezwungen handeln, dergestalt daß sie entweder unfreiwillig oder zugleich gezwungen und unfreiwillig handelten, und wenn das Gezwungene unfreiwillig [2]) ist, ob sie zugleich freiwillig und unfreiwillig handeln. Aus dem Gesagten wird aber auch erhellen, wie man diesen Bedenken zu begegnen habe.

Man spricht aber auch noch in einer andern Weise von einem Handeln aus Zwang und Nöthigung, ohne daß Vernunft und Trieb im Widerstreit wären, wenn nämlich Jemand thut was er selbst für schlecht hält und was ihm selbst Unlust macht, falls seine Weigerung es zu thun Mißhandlung oder Gefängniß oder den Tod zur Folge hätte. In diesem Falle behaupten die Menschen gezwungen gehandelt zu haben. Oder sollte sich dieß nicht so verhalten? thun sie nicht vielmehr eben dieß freiwillig? es steht ja bei ihnen es nicht zu thun und dafür jenes Leiden über sich ergehen zu lassen. Man könnte ferner auch unter den hieher gehörigen Fällen unterscheiden und ei-

[1]) *αὗται μὲν οὖν αἱ* mit Bonitz, Fritzsche und Par., nur daß dieser *αὗται* hinter *ἀποφίαι* einschiebt.
[2]) *ἀκούσιον* mit denselben.

nen Theil derſelben als freiwillig, einen Theil als unfreiwillig bezeichnen. In allen denjenigen Fällen nämlich, in welchen das Nichtſein deſſen was [1]) nicht ſein ſoll vom Willen des Handelnden abhängt, thut er was er thut freiwillig und nicht gezwungen, wenn es auch nicht nach ſeinem Wunſch und Willen war [2]); hängt es aber nicht von ſeinem Willen ab, ſo handelt er gewiſſermaßen gezwungen, jedoch nicht ſchlechthin, da ſein Vorſatz nicht auf das gerichtet iſt was er thut, ſondern auf den Zweck, um deſſen willen er es thut. Auch in dieſem Punkt nämlich iſt noch ein Unterſchied zu machen. Würde z. B. Jemand einen Menſchen tödten um nicht unverſehens [3]) von ihm geſtzelt zu werden, ſo wäre es lächerlich von ihm zu behaupten, er ſei zu dieſer Handlung gezwungen und genöthigt geweſen. Vielmehr muß das Uebel und die Unluſt, die ihm widerfahren wäre, wenn er anders gehandelt hätte, größer ſein. Denn dann wird er gezwungen und [4]) genöthigt handeln und nicht aus der eigenen Natur heraus, wenn er etwas Schlimmes thut um ein Gut zu erlangen oder etwas noch Schlimmeres zu vermeiden, und zwar wenn er dieß ungern thut: denn dieß hängt nicht von ſeinem Willen ab. Daher rechnen Manche auch die Liebe zu den unfreiwilligen Dingen, und ebenſo gewiſſe Arten von Zorn und die Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe, weil ſie ſo mächtig ſind und über die Natur hinausgehen. Und in dieſen Fällen übt man Nachſicht, weil dieſe Dinge der Natur Gewalt anthun. Und zwar dürfte eher derjenige gezwungen und unfreiwillig zu handeln ſcheinen, der um einem großen Schmerz zu entgehen etwas thut, als derjenige, welcher einem unbedeutenden Schmerz ent-

[1]) ἃ μὴ für ἢ mit Fritzſche.
[2]) κἂν μὴ βούληται mit demſelben.
[3]) λάθῃ für λάβῃ mit Par.
[4]) μὴ geſtrichen mit Bonitz, Fritzſche.

gehen will, und wiederum eher der, welcher überhaupt einem Schmerz entgehen will, als derjenige, welcher eine Lust genießen will. Denn die Bestimmung, auf welche Alles ankommt „was vom Willen des Handelnden abhängt," besagt das was die eigene Natur des Handelnden zu ertragen im Stande ist; was sie aber nicht zu ertragen im Stande ist und was nicht im Bereich seines natürlichen Triebes und seiner Vernunft liegt, das ist nicht von seinem Willen abhängig. Daher sagen wir auch von denen, die im Zustande der Verzückung weissagen, obgleich sie in einer Thätigkeit des Verstandes begriffen sind, sie seien nicht bei sich selbst, und was sie sagen und thun das gilt uns nicht als von ihnen gesagt und gethan. Auch nicht von Allen die aus leidenschaftlicher Begierde handeln läßt sich dieß behaupten. Es gibt also auch gewisse Verstandesthätigkeiten und leidenschaftliche Erregungen und gewisse von ihnen ausgehende Handlungen, die nicht von unserem Willen abhängig sind: wie Philolaos [1]) von gewissen Gedanken gesagt hat, sie seien stärker als wir.

Sollen also die Begriffe freiwillig und unfreiwillig auch in ihrem Verhältniß zum Begriffe Zwang untersucht werden, so mögen diese Bestimmungen genügen; denn die Erwägungen welche der richtigen Bestimmung des Begriffes freiwillig hinderlich sind, sofern sie den Schein erwecken als sei in gewissen Fällen gezwungen gehandelt worden, nicht freiwillig, sind die genannten [2]).

9. Nachdem wir nun diesen Punkt erledigt und gefunden haben, daß der Begriff freiwillig weder als Trieb noch als Vorsatz bestimmt werden kann, bleibt nur noch übrig das Gebiet der Denkakte zu untersuchen. Es scheint nun das Freiwillige dem Unfreiwilligen

[1]) *Berühmter Pythagoreer.*

[2]) πράττοντας, ἀλλ' οὐχ ἑκόντας, λέγοι οὗτοι εἶεν will Fritzsche.

ebenſo entgegengeſetzt zu ſein wie das Handeln deſſen der die Perſon, das Mittel und den Zweck ſeines Handelns kennt dem Handeln deſſen entgegen ſteht der über die Perſon, das Mittel und den Gegenſtand ſeines Handelns in einer wirklichen, nicht blos zufälligen, Unwiſſenheit ſich befindet. Zuweilen nämlich kennt man die Perſon auf welche die Handlung gerichtet iſt, iſt aber über die Tragweite der letzteren in Unwiſſenheit: es kann z. B. Jemand wiſſen, daß er es mit ſeinem Vater zu thun hat, ſeine Abſicht aber war, nicht ihn zu tödten ſondern ihn zu retten, wie bei den Töchtern des Pelias [1]). Oder kennt man möglicher Weiſe das Mittel der Handlung im Allgemeinen, weiß z. B. daß es ein Getränk iſt, hält es aber für einen Liebestrank oder für Wein, während es Gift iſt [2]). Diejenige Handlung aber, die in dieſer Unwiſſenheit über Gegenſtand, Mittel und Perſon der Handlung geſchieht, iſt unfreiwillig. Und mithin das Gegentheil freiwillig. Was alſo Jemand thut, während es von ſeinem Willen abhieng es nicht zu thun, aus eigenem Antrieb und ohne daß er in Unwiſſenheit iſt, das muß freiwillig ſein, und dieß iſt der Begriff des Freiwilligen. Was er dagegen in der Unwiſſenheit und aus Unwiſſenheit thut, das thut er unfreiwillig. Da aber Wiſſen und Kennen doppelſinnig iſt, und ebenſowohl das bloſe Haben des Wiſſens als ſeine Anwendung bedeutet, ſo kann wer das Wiſſen hat, aber nicht anwendet, in einer Hinſicht mit Recht als unwiſſend bezeichnet werden, in anderer Hinſicht nicht mit Recht, wenn er z. B. aus Fahrläßigkeit es nicht angewendet hat. Und ähnlich kann auch wer das

[1]) Auf die Vorſpieglung der Medea zerſtückten ſie ihren Vater um ihn zu verjüngen.

[2]) Die Interpunktion *nach* Bonitz, Par., Fritzſche mit der *ſchriftlich begründeten* Streichung von δὲ vor ἀγνοοῦντες. *wird* ἀγνοοῦντα *für dieſes* geleſen werden müſſen.

Wissen gar nicht hat getadelt werden, wenn er ein Wissen, das er leicht haben konnte oder nothwendig haben mußte, aus Fahrläßigkeit oder in einem Zustand der Lust oder der Unlust nicht hat. Diese Bestimmung muß also hinzugefügt werden.

Damit mögen die Bestimmungen der Begriffe freiwillig und unfreiwillig erledigt sein.

10. Sofort wollen wir vom Vorsatz sprechen und zunächst einige Bedenken über denselben vorausschicken. Man kann nämlich im Zweifel sein, zu welchem Gattungsbegriff er gehöre und in welches Gebiet er zu setzen sei, sowie darüber, ob vorsätzlich und freiwillig dasselbe sei oder nicht. Hauptsächlich wird von gewissen Leuten behauptet, das Vorsätzliche sei eine Ansicht oder ein Begehren; und in der That kann es bei der Untersuchung scheinen, es müsse eines von beiden sein, da offenbar beides mit ihm verbunden ist. Dennoch liegt es auf der Hand, daß der Vorsatz kein Begehren sein kann. Sonst müßte er ein Wunsch oder eine Begierde oder eine Zornaufwallung sein, denn zu einem Begehren kommt es nur wenn eines dieser drei Stücke den Menschen afficirt. Nun kommt aber der Zorn und die Begierde auch dem Thiere zu, nicht aber der Vorsatz. Ferner faßt auch der welchem beides zukommt manchen Vorsatz ohne Zorn und Begierde; und umgekehrt faßt man in leidenschaftlichen Erregungen keine Vorsätze, sondern leistet jenen Widerstand. Außerdem sind Begierde und Zorn stets mit Unlust verbunden, während wir Vorsätze häufig auch ohne Unlust fassen. Aber auch Wunsch und Vorsatz sind nicht dasselbe. Denn man wünscht sich auch Dinge die unmöglich sind und deren Unmöglichkeit man einsieht, z. B. die Weltherrschaft, die Unsterblichkeit [1]); einen Vorsatz aber faßt Niemand, wenn es ihm

[1]) *Das Nichtsterbenmüssen.*

nicht unbekannt iſt daß der Gegenſtand desſelben unmöglich oder daß, geſetzt es ſei auch an ſich möglich, es nicht von ſeinem Willen abhängt zu handeln oder nicht zu handeln. So viel iſt alſo klar daß was man ſich vorſetzt vom Willen des Menſchen abhängig ſein muß. Aehnlich aber iſt auch deutlich, daß der Vorſatz auch keine Anſicht iſt, noch überhaupt vorhanden iſt wenn Jemand eine Meinung hat. Denn Gegenſtand unſeres Vorſatzes iſt [1]), wie wir geſehen, das was von unſerem Willen abhängt, Anſichten dagegen haben wir auch über Vieles was nicht von unſerem Willen abhängt, wie über die Commenſurabilität der Diagonale und der Seite des Quadrats. Dazu kommt, daß der Gegenſatz von wahr und falſch auf den Vorſatz nicht anwendbar iſt. Aber auch keine ſolche Anſicht über praktiſche und von unſerem Willen abhängige Dinge iſt der Vorſatz, derzufolge wir etwas thun oder nicht thun zu müſſen glauben. Hierin ſtimmen Anſicht und Wunſch zuſammen, ſofern Niemand einen Zweck zum Gegenſtande ſeines Vorſatzes macht, ſondern immer nur das Mittel zum Zweck: Niemand z. B. ſetzt ſich vor geſund zu werden, wohl aber aus Geſundheitsrückſichten ſich Bewegung zu machen oder ſich Ruhe zu gönnen; Niemand ſetzt ſich vor glückſelig zu werden, wohl aber der Glückſeligkeit halber Vermögen zu erwerben oder Gefahren zu beſtehen. Ueberhaupt erklärt wer einen Vorſatz faßt ſtets ſowohl was er ſich vorſetze als warum? Das Warum? iſt der Zweck, demzulieb er etwas Anderes ſich vorſetzt, das Was? dagegen das Mittel das er um jenes Zweckes willen ſich vorſetzt. Das Wünſchen aber iſt vorzugsweiſe auf den Zweck gerichtet, und ſo auch die Anſicht [2]), man müſſe z. B. geſund ſein oder glücklich ſein. Daraus erhellt alſo, daß der Vorſatz von der Anſicht wie von dem Wunſche verſchieden iſt, ſo

[1]) ἦν für εἶναι mit Bonitz, Fritzſche.
[2]) δοξάζει mit denſelben und Par.

fern Wunsch und Ansicht hauptsächlich auf den Zweck sich beziehen, nicht aber der Vorsatz. Daß also der Vorsatz weder ein Wunsch noch eine Ansicht noch eine Vermuthung schlechthin sein kann ist offenbar. Wie unterscheidet er sich aber von diesen und wie verhält er sich zum Freiwilligen? Die Beantwortung dieser Frage wird auch die andere lösen, was der Vorsatz sei?

Unter denjenigen Dingen, welche ebensowohl sein als nicht sein können, sind einige von der Art, daß sie Gegenstand des Ueberlegens sein können, andere von der Art, daß sie dieß nicht sein können. Es gibt ja Dinge, die ebensowohl sein als nicht sein können, deren Werden aber nicht von unserem Willen abhängt, sondern zum Theil auf natürlichen, zum Theil auf anderen Ursachen beruht: und über diese macht Niemand auch nur den Versuch zu überlegen, außer er müßte nicht bei Verstand sein [1]). Diejenigen Dinge aber, welche einerseits ebensowohl sein als nicht sein können und andererseits zu Gegenständen menschlichen Ueberlegens sich eignen, bilden die Classe dessen was zu thun oder nicht zu thun in unserer Macht ist. Daher überlegen wir nicht über indische Verhältnisse noch über die Quadratur des Kreises: über jene nicht, weil sie nicht von unserem Willen abhängen, über diese nicht, weil sie überhaupt kein Gegenstand des praktischen Handelns ist. Aber auch nicht über alle von unserem Willen abhängigen Dinge, die Gegenstand des praktischen Handelns sind, überlegt man; und daraus erhellt zugleich, daß der Vorsatz auch keine Ansicht schlechthin sein kann. Wohl aber gehört umgekehrt was Gegenstand des Vorsatzes und des Handelns ist zu dem was von *unserem* Willen abhängt. Daher man auch die Frage aufwerfen *könnte, warum wohl die* Aerzte über dasjenige, dessen Wissenschaft

[1]) *μὴ ἀνοήμων* mit Fritzsche.

ſie inne haben, überlegen, die Grammatiker aber nicht? Dieß rührt daher, daß die beiden möglichen Arten von Irrthümern (das Irren im Schließen und das in der Wahrnehmung, während man ſich mit etwas Anderem beſchäftigt [1]) in der Heilkunde beide vorkommen können, in der Grammatik aber nur der die Ausführung begleitende Irrthum in der Wahrnehmung: und wollte man dieß weiter verfolgen, ſo würde man auf eine endloſe Reihe kommen.

Da nun der Vorſatz weder eine Anſicht noch ein Wunſch iſt [2], nicht eines von beiden und auch nicht beides — einen Vorſatz faßt ja Niemand im Drange des Augenblicks, wohl aber kann der Wunſch und die Anſicht, man habe zu handeln, augenblicklich ſein —: ſo werden wohl beide im Vorſatz enthalten ſein, ſofern beide in demjenigen der einen Vorſatz faßt vorhanden ſind. Wiefern nun dieß möglich ſei iſt jetzt zu unterſuchen. Gewiſſermaßen erklärt ſchon der Name die Sache. Der Vorſatz nämlich iſt ein Setzen (Wählen), aber nicht ſchlechthin, ſondern ein Setzen des Einen vor das Andere, und dieß iſt ohne Unterſuchung und Ueberlegung nicht möglich. Daher der Vorſatz aus einer überlegenden Anſicht hervorgeht.

Ueber das letzte Ziel nun überlegt Niemand, vielmehr ſteht dieſes für Alle ſchon feſt, wohl aber über das was zu dieſem führe, ob dieſes oder jenes Mittel, oder wenn das Mittel ſchon gewählt iſt überlegt man, wie es zum Ziele führen könne? Wir Alle [3] aber ſetzen das Ueberlegen ſo lange fort bis wir die erſte Anregung, durch welche der betreffende Gegenſtand verwirklicht werden ſoll, auf uns ſelbſt zurückgeführt haben. Wenn nun Niemand einen Vorſatz faßt,

---

[1]) ἄλλο ὁρῶντες mit Par.
[2]) ἢ für das erſte ἐστί mit Fritzſche.
[3]) πάντες mit Fritzſche.

ohne sich vorbereitet und überlegt zu haben ob [1]) die Sache für ihn gut oder schlimm sei; wenn ferner Jedermann solche Dinge will welche von unserem Willen abhängen, welche ebensowohl sein als nicht sein können, und welche Mittel zu einem Zwecke sind: so ist der Vorsatz offenbar das nach einer Ueberlegung erfolgte Streben nach etwas was von unserem Willen abhängig ist. Denn was wir uns vorsetzen, das wollen wir auch immer [2]), nicht aber setzen wir uns immer vor was wir wollen. Die Bestimmung „nach einer Ueberlegung erfolgt" besagt, daß die Ueberlegung Ausgangspunkt und Grund des Vorsatzes ist, und daß das Streben aus der Ueberlegung hervorgeht. Daher kommt der Vorsatz weder den Thieren zu, noch jedem Lebensalter, noch auch jedem Menschen der das gehörige Alter dazu hätte. Denn es hat auch nicht jeder Mensch die Fähigkeit zu überlegen und die Ursachen der Dinge zu beurtheilen; ein unsicheres Rathen, ob etwas zu thun sei oder nicht, kann sehr wohl Vielen zukommen, aber darum noch nicht ein vernünftiges Ueberlegen. Das Vermögen der Seele zu überlegen ist nämlich das Vermögen die Ursachen und Gründe zu erforschen. In dieses Gebiet aber gehören die Fragen nach dem Warum? da das Warum? ein Grund ist. Dasjenige aber weßwegen etwas ist oder geschieht nennen wir den Grund des Letzteren: wenn z. B. Jemand geht um einen Gegenstand herbeizuschaffen, so ist dieß der Grund seines Gehens. Wer daher kein Ziel sich gesteckt hat, der ist auch zum Ueberlegen nicht geschickt. Darum weil derjenige freiwillig handelt oder das Handeln unterläßt der aus eigenem Antrieb und nicht aus Unwissenheit etwas thut oder nicht thut, was zu thun oder nicht zu thun von seinem Willen

---

[1]) *εἰ mit Fritzsche.*
[2]) *ἀπαντα mit Bonitz.*

abhängt; und weil wir Vieles der Art thun ohne es vorher überlegt oder vorher bedacht zu haben: so folgt mit Nothwendigkeit, daß alles Vorsätzliche freiwillig, aber nicht alles Freiwillige vorsätzlich sei, und daß alles vorsätzlich Gethane freiwillig gethan sei, aber nicht alles freiwillig Gethane vorsätzlich. Zugleich geht daraus hervor, daß diejenigen Gesetzgeber richtig unterscheiden, welche die Beeinträchtigungen, die uns widerfahren können, in freiwillige, unfreiwillige und vorbedachte eintheilen: sie streifen wenigstens einigermaßen an die Wahrheit, wenn gleich sie dieselbe nicht ergründet haben. Doch davon wird noch in der Untersuchung über die Gerechtigkeit die Rede sein [1]). So viel aber ist klar, daß der Vorsatz weder schlechthin ein Wunsch noch eine Ansicht ist, sondern eine Ansicht sowohl als ein Streben, wenn diese in Folge einer vorangegangenen Ueberlegung sich verbunden haben.

Da man es aber beim Ueberlegen stets mit einem bestimmten Zweck zu thun hat und dem Ueberlegenden immer ein Ziel vorschwebt nach welchem er das Zweckmäßige bemißt: so überlegt Niemand über das Ziel selbst, vielmehr bildet dieses die Grundlage und den Ausgangspunkt, wie die Voraussetzungen in den theoretischen Wissenschaften. Davon war zu Anfang [2]) in der Kürze die Rede, das Genauere gehört in die Analytik. Ueber das aber, was zum Ziele führt, wird die Untersuchung von Jedermann geführt, theils kunstmäßig theils kunstlos, wenn man z. B. überlegt, ob man Krieg führen solle oder nicht. Die Voraussetzung [3]) dabei muß das Weßwegen, d. h. das Ziel sein, z. B. Reichthum, Lust und was sonst noch Ziel

[1]) Vgl. Nikom. Ethik V, 10.

[2]) I, 2.

[3]) *ἐν προτέρου* halte ich für verderbt; der alte Uebersetzer scheint auch etwas Anderes gelesen zu haben.

sein mag. Beim Ueberlegen nämlich handelt es sich darum ob [1]) die Untersuchung dem Zwecke gemäß angestellt worden oder [2]) wie die zum Ziele führenden Mittel auf die eigene Person zurückgeführt werden können, oder ob [3]) man selbst das Ziel zu erreichen vermöge. Der Zweck aber ist stets von Natur ein Gut, und ebenso das was im Einzelnen Gegenstand des Ueberlegens ist: so kann der Arzt überlegen, ob er eine Arznei verordnen, der Feldherr, wo er sein Lager schlagen solle. In diesen Fällen ist der Zweck das schlechthin Beste. Gegen die Natur aber und in Folge einer Verkehrtheit [4]) kann der Zweck auch nicht das Gute, sondern blos das scheinbar Gute sein. Dieß kommt daher, daß manche Dinge keinen andern Gebrauch zulassen als den naturgemäßen, wie z. B. der Gesichtssinn: was nicht unter den Gesichtssinn fällt kann man auch nicht sehen, was nicht unter den Gehörssinn fällt, nicht hören. Dagegen kann man im Besitz des Wissens etwas thun, was nicht Gegenstand des Wissens ist [5]). Diejenige Wissenschaft nämlich, die von der Gesundheit und der Krankheit handelt, hat nicht beide in gleichem Sinne zum Gegenstand, sondern jene als das Naturgemäße, diese als das Naturwidrige. Aehnlich ist nun auch das Wünschen von Natur auf das Gute gerichtet, gegen die Natur aber auch auf das Böse, und von Natur wünscht man das Gute, gegen die Natur aber und in Folge einer Verkehrtheit [6]) auch das Böse. Jedes Wesen geht aber, wenn es

[1]) *εἰ* mit Fritzsche und Par.

[2]) *ἢ ὅ τι* für *ὅτι* mit demselben, deßgleichen *εἰς αὑτόν* für *εἰς αὐτόν*.

[3]) Es scheint *ἢ εἰ* oder *ἢ ὅ τι* gelesen werden zu müssen.

[4]) Man muß entweder *κατὰ διαστροφήν* mit Sylburg und Par. oder *διαστροφῇ* mit Fritzsche lesen.

[5]) *Nämlich weil es falsch ist.*

[6]) *Wie unter 4.)*

verkehrt und verderbt wird, nicht in jeden möglichen Zustand über, sondern in den [dem ursprünglichen guten] entgegengesetzten oder in einen, der zwischen dem guten und dem entgegengesetzten Zustand in der Mitte liegt. Diese Grenzen lassen sich nicht überschreiten, wie auch der Irrthum nicht auf irgend etwas Beliebiges führt, sondern auf das Gegentheil des Richtigen, wo es ein solches Gegentheil gibt, und zwar auf diejenigen Arten des Gegentheils, die nach der Wissenschaft dem Richtigen entgegengesetzt sind. Nothwendig also muß sowohl der Irrthum als der Vorsatz von der Mitte in die Gegensätze gerathen. Den Gegensatz zur Mitte bildet aber sowohl das Zuviel als das Zuwenig. Und daran sind die Lust und die Unlust Schuld, sofern der Seele die Lust als das Gute erscheint und die größere Lust als das Bessere, die Unlust aber als das Schlimme und die größere Unlust als das Schlimmere. Es erhellt also auch daraus, daß Tugend und Laster um Lust und Unlust sich drehen. Denn sie drehen sich um das Vorsätzliche, der Vorsatz aber um das Gut und das Uebel und was als solches erscheint, und diese Beschaffenheit haben Lust und Unlust von Natur.

Da also die sittliche Tugend selbst eine Mitte ist und ganz um Lust und Unlust sich dreht, das Laster aber auf einem Zuviel oder einem Zuwenig beruht, und zwar in denselben Dingen, mit denen es die Tugend zu thun hat: so muß nothwendig die sittliche Tugend eine vorsätzliche dauernde Beschaffenheit sein, die sich hinsichtlich dessen, was Lust und Unlust erweckt, in der mit Rücksicht auf die eigene Person bemessenen Mitte hält, auf dem Gebiete, auf welchem das Empfinden von Lust oder Unlust eine Bestimmtheit des sittlichen Charakters ausdrückt: welches Letztere nicht der Fall ist, wenn wir von Jemand *sagen, das Süße oder das* Bittere erwecke ihm Lust.

11. Nachdem diese Bestimmungen festgestellt sind, wollen wir

die Frage besprechen, ob die Tugend es sei was den Vorsatz zum tadellosen und das Ziel zum richtigen mache, so daß die Vorsätze um des rechten Zieles willen gefaßt werden, oder ob dieß, wie Einige wollen, die Vernunft thue. Dieß ist aber die Mäßigkeit, sofern diese die Vernunft in ihrem unverdorbenen Zustand erhält. Tugend aber und Mäßigkeit sind verschieden: davon muß später die Rede sein; denn wenn Viele meinen, die Vernunft werde von der Tugend in ihrem gesunden Zustand erhalten, so kommt dieß nur daher [daß sie Tugend und Mäßigkeit verwechseln]. Dieß thut vielmehr die Mäßigkeit, und diese gehört in die Classe der lobenswerthen Dinge [1]). Schicken wir indeß einige Fragen voraus. Es ist nämlich möglich, daß der Zweck der richtige sei, daß aber in der Wahl der Mittel zum Zwecke gefehlt werde; es ist auch möglich, daß der Zweck verfehlt, aber die Mittel zum Zweck die richtigen seien; es ist endlich möglich, daß Beides verfehlt sei. Macht nun die Tugend den Zweck zum richtigen, oder die Mittel zum Zwecke? Wir antworten: den Zweck, weil kein Schluß oder Beweis auf den Zweck gerichtet ist, dieser vielmehr wie ein Princip feststehen muß. Der Arzt untersucht ja nicht ob man gesund sein solle oder nicht, sondern etwa ob ein Kranker spazieren gehen solle oder nicht; der Ringmeister untersucht nicht ob man eine gute Leibesbeschaffenheit haben solle oder nicht, sondern etwa ob ein bestimmtes Individuum ringen solle oder nicht. So untersucht auch keine andere Kunst oder Wissenschaft den letzten Zweck: denn wie die theoretischen Wissenschaften die Voraussetzungen zu Principien haben, so ist in den praktischen der Zweck Princip

[1]) Diesen abgerissenen Worten liegt wohl ein schwereres Verderbniß zu Grunde, das nicht geheilt wird, wenn man sie mit Fritzsche durch eine Partikel enger mit dem Vorhergehenden verbindet.

und Voraussetzung. [Der Schluß in den praktischen Wissenschaften lautet z. B.:] „Da dieses Individuum gesund werden soll, so muß, um diesen Zweck zu erreichen, nothwendig dieß und das geschehen;“ gerade wie der Schluß in den theoretischen Wissenschaften lautet; „wenn die Winkelsumme im Dreieck gleich zweien Rechten, so ergeben sich daraus folgende Sätze.“ Beim Denken ist also der Zweck Princip, beim Handeln der Abschluß des Denkens. Ist nun jede Richtigkeit entweder durch die Vernunft oder, wenn dieß nicht, durch die Tugend bedingt, so dürfte die Richtigkeit des Zwecks auf die Tugend zurückzuführen sein, nicht aber die der Mittel zum Zweck. Der Zweck aber ist das weßwegen man handelt. Jeder Vorsatz nämlich ist auf etwas gerichtet um eines Anderen willen. Dieses Andere ist das Mittlere, das von der Tugend abhängt, sofern [1]) diese sich den Zweck vorsetzt. Aber nicht auf diesen Zweck bezieht sich der Vorsatz, sondern auf die Mittel, die zu ihm führen sollen. Daß man nun das treffe, was um des Zweckes willen zu thun ist, ist Sache eines anderen Vermögens [2]); daß aber der Zweck und das Ziel des Vorsatzes die richtigen seien, dieß [3]) bewirkt die Tugend. Und darum beurtheilen wir den Charakter des Menschen aus seinen Vorsätzen, d. h. nicht aus dem, was er thut, sondern aus dem, warum er es thut. Aehnlich macht sich auch das Laster seine Vorsätze um des Gegentheils willen. Wenn nun Jemand, während es von seinem Willen abhieng das sittlich Schöne zu vollbringen und das Schimpfliche zu unterlassen, das Gegentheil thut, so ist dieß offenbar kein tugendhafter Mensch. Daher muß nothwendig die Tugend sowohl das Laster freiwillig sein, denn es gibt keine Nothwendigkeit

[redacted]

[1]) τῷ mit Fritzsche.
[2]) S. Nikomach. Ethik VI (6) 13.
[3]) οὐ gestrichen mit Fritzsche.

Böse zu thun. Deßwegen unterliegt auch das Laster dem Tadel und die Tugend dem Lobe: was unfreiwillig ist wird ja, wenn es schimpflich und schlecht ist, nicht getadelt, noch, wenn es gut ist, gelobt, sondern nur das Freiwillige. Ferner berücksichtigen wir Alle bei unserem Loben und unserem Tadeln mehr den Vorsatz als die That, obgleich die der Tugend angemessene Thätigkeit vorzüglicher ist als sie selbst, sofern [1]) man das Böse auch gezwungen thut, Niemand aber es zu thun sich vorsetzt. Nur weil es nicht leicht ist die Beschaffenheit des Vorsatzes zu durchschauen, bleibt uns nichts Anderes übrig als aus den Handlungen den Charakter zu beurtheilen. Vorzüglicher also ist die Thätigkeit, lobenswerther dagegen der Vorsatz. Dieses folgt ebenso sehr aus den Voraussetzungen als es durch die allgemeinen Ueberzeugungen Aller bestätigt wird.

Drittes Buch.

1. Daß also die Tugenden [2]) gewisse Mitten sind, und zwar vorsätzliche, und daß die entgegengesetzten Eigenschaften [3]) Fehler sind, und welches diese sind, ist im Allgemeinen erörtert. Nunmehr wollen wir zu den einzelnen Tugenden übergehen und zuerst vom Muthe sprechen.

---

[1]) ἀρετῆς, ὅτι mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) αἱ ἀρεταί mit Fritzsche.
[3]) ἕξεις wird ausgefallen sein.

Darüber werden Alle einig sein, daß der Muthige es mit den Gegenständen der Furcht zu thun habe, und daß der Muth eine Tugend sei. Oben [1]) schon in unserer Uebersicht haben wir gesehen, daß Tollkühnheit und Furcht Gegensätze seien: sie sind ja einander entgegengesetzt. Und daraus geht hervor, daß auch diejenigen Personen, welche von diesen Eigenschaften ihren Namen haben, in ähnlicher Weise sich entgegenstehen werden, also der Feige, der seinen Namen davon hat, daß er mehr fürchtet als recht ist und weniger Zuversicht hat als recht ist, und der Tollkühne, der so heißt, weil er weniger fürchtet und mehr Zuversicht hat als recht ist. Daher hat er auch seinen Namen, der mit der Tollkühnheit gleichen Ursprung hat. Da nun der Muth die beste Eigenschaft hinsichtlich der Gegenstände der Furcht und der Zuversicht ist; da ferner weder das Benehmen des Tollkühnen, der theils ein Zuviel theils ein Zuwenig hat, noch das des Feigen, bei dem dasselbe Statt findet, nur umgekehrt, sofern er ein Zuwenig an Zuversicht und ein Zuviel an Furcht hat, das rechte ist: so muß offenbar das zwischen Tollkühnheit und Feigheit in der Mitte liegende Verhalten der Muth sein: denn diese Eigenschaft der Mitte ist die beste.

Es erscheint aber der Muthige für gewöhnlich als furchtlos, der Feige dagegen als zum Fürchten geneigt; dieser fürchtet das Viele und das Wenige, das Große und das Kleine, und zwar in hohem Grade und im Augenblick; jener umgekehrt fürchtet sich entweder gar nicht oder nur wenig und spät und in seltenen Fällen und nur bei etwas Bedeutendem. Er erträgt das in hohem Grade Fürchterliche, der Andere nicht einmal das wenig Fürchterliche. Welche

---

[1]) II, 3. Statt πότερον ist mit Bonitz, Par., Brightsche πρότερον zu lesen, und demzufolge auch φόβος in πόθον zu ändern.

Beschaffenheit hat nun das was der Muthige erträgt? Zuerst [1]) fragen wir: etwa das was für ihn selbst fürchterlich ist oder was es für einen Anderen ist? Wenn er dieses Letztere erträgt, so kann man sagen, das sei nichts Besonderes; wenn jenes, so dürfte es Dinge für ihn geben, die große Furcht einflößen. Das Fürchterliche [2]) aber ruft in dem die Furcht hervor, für den es fürchterlich ist, daher die Furcht stark ist oder schwach, je nachdem der Gegenstand derselben in höherem oder geringerem Grade fürchterlich ist. Daraus folgt, daß der Muth [3]) viele und große Befürchtungen hervorrufe; ganz im Gegentheil davon aber schien uns der Muth furchtlos zu machen, und die Furchtlosigkeit darauf zu beruhen, daß man Nichts oder nur Weniges fürchte, und dieses nur in geringem Grade und nicht im Augenblick. Vielleicht aber ist der Ausdruck „das Fürchterliche" doppelsinnig, wie die Ausdrücke „das Lusterweckende" und „das Gute". Einiges nämlich ist schlechthin gut und lusterweckend, Anderes nur für gewisse Personen, nicht schlechthin, sondern vielmehr schlimm und unlusterweckend: so z. B. was den Lasterhaften vortheilhaft ist und was den Kindern als solchen Lust erweckt. Aehnlich ist nun auch das Fürchterliche theils schlechthin fürchterlich, theils nur für gewisse Personen. Was nun der Feige als solcher fürchtet, ist theils für Niemand fürchterlich, theils nur in geringem Grade; was aber für die Mehrzahl fürchterlich ist und was es für die menschliche Natur überhaupt ist, das nennen wir schlechthin fürchterlich. Der Muthige aber bleibt dem gegenüber furchtlos und erträgt das was in gewisser Hinsicht für ihn fürchterlich ist, in anderer Hinsicht aber nicht, fürchterlich nämlich, sofern er Mensch ist, nicht fürchterlich oder nur

[1]) πρῶτον zum Folgenden gezogen mit Bonitz, Fritzsche.
[2]) φοβερά. τὰ δὲ φοβερὰ φόβου ποιητικὰ κτλ. mit Bonitz.
[3]) τὸ ἀνδρεῖον mit Par.

in geringem Grade, sofern er muthig ist. Dieß ist aber fürchterlich, weil es für die Mehrzahl fürchterlich ist. Daher wird auch diese Eigenschaft gelobt. Es hat nämlich mit dem Muthigen eine ähnliche Bewandtniß wie mit dem Starken und Gesunden. Die Eigenschaft der Stärke kommt einem Menschen nicht deßwegen zu weil ihn keine Anstrengung aufreibt, die Eigenschaft der Gesundheit nicht deßwegen weil ihm kein Uebermaß schadet, sondern deßwegen weil beide von dem, was für die Menge und die Mehrzahl aufreibend und schädlich ist, nicht berührt werden, entweder schlechthin nicht oder doch nur in geringem Grade. So leiden die Kränklichen, die Schwächlinge und Feiglinge auch unter dem worunter Alle leiden, nur schneller und in höherem Grade als die Mehrzahl: obgleich [1]) es umgekehrt auch Dinge gibt, unter denen sie gar nicht oder nur wenig leiden, während die Mehrzahl in höherem Grade von ihnen berührt wird.

Nun ist aber die Frage, ob für den Muthigen gar Nichts fürchterlich sei und er gar nicht sich fürchte? Sollte es aber nicht sehr wohl möglich sein, daß auch er sich fürchtete, nämlich in der [oben] [2]) angegebenen Weise? Der Muth ist nämlich eine Unterwerfung unter die Forderungen der Vernunft, und diese verlangt, daß man sich für das sittlich Schöne entscheide. Wer daher nicht deßwegen [3]) das Fürchterliche erträgt, der ist entweder tollkühn oder von Sinnen, und nur der ist furchtlos und muthig, der es um des sittlich Schönen willen erträgt. Der Feige nun fürchtet auch was nicht zu fürchten ist, der Tollkühne behält seine Zuversicht auch da wo sie nicht zu behalten ist; wogegen der Muthige in beiden Stücken das Rechte trifft; und insofern steht er in der Mitte. Denn was die Vernunft ihn für

[1]) *καίτοι* mit Fritzsche.
[2]) *II, 3.*
[3]) *διὰ τοῦτο mit* Casaubonus, Fritzsche.

heißt, das fürchtet er, und bei was sie ihn zuversichtlich bleiben heißt, dabei bleibt er zuversichtlich. Die Vernunft heißt uns aber nicht das sehr Schmerzhafte und Verderbliche ertragen, wenn dieß nicht sittlich schön ist. Der Tollkühne nun ist auch da zuversichtlich, wo es die Vernunft nicht von ihm verlangt; der Feige auch da nicht, wo sie es verlangt; der Muthige allein nur da, wo sie es verlangt.

Es gibt aber fünf Abarten des Muthes, die vermöge einer gewissen Aehnlichkeit mit ihm so heißen, sofern sie dasselbe ertragen wie der Muth, aber nicht aus demselben Grunde. Die erste ist der bürgerliche Muth, der auf dem Ehrgefühl beruht. Die zweite der soldatische Muth, der auf der Erfahrung und auf der Bekanntschaft nicht, wie Sokrates meinte [1]), mit den Gefahren, sondern mit dem was vor den Gefahren schützt, beruht. Die dritte Abart ist der Muth der Unwissenheit und Unerfahrenheit, vermöge dessen der Wahnsinnige dem, was auf ihn losstürzt, nicht aus dem Wege geht und das Kind Schlangen in die Hand nimmt. Die vierte ist der Muth der Hoffnung, welcher Leute die viel Glück gehabt haben und Betrunkene Gefahren bestehen läßt. Der Wein versetzt ja den Menschen in eine hoffnungsvolle Stimmung. Die fünfte endlich beruht auf einer leidenschaftlichen Erregung, die der Vernunft kein Gehör gibt, wie Liebe und Zorn. Denn der Verliebte ist eher tollkühn als feig und erträgt viele Gefahren, wie jener der in Metapontium den Gewaltherrscher erschlug und der in den Mythen verherrlichte Kreter [2]). Aehnlich verhält es sich mit dem Zorne und der Wuth, die den Menschen außer sich bringen. Daher die wilden Thiere muthig zu sein *scheinen*, während sie es doch nicht sind: denn nur wenn sie außer sich

[1]) *Vgl Platon's Staat*, Buch IV, Cap. 7.

[2]) *Die Personen, auf welche diese Anspielungen sich beziehen, sind unbekannt oder zweifelhaft.*

sind, zeigen sie sich so, sonst läßt sich an ihnen keine Verwandtschaft mit dem Muthe entdecken, sowenig als an den Tollkühnen. Indeß ist der Muth des Zorns am meisten in der Natur begründet, denn der Zorn ist etwas Unbezwingliches, daher auch die Knaben am tapfersten kämpfen. Der bürgerliche Muth aber beruht auf dem Gesetz. In Wahrheit aber ist keine dieser Abarten der wahre Muth, dagegen sind sie alle zweckdienlich um den Menschen, der sich in einer Gefahr befindet, zu ermuthigen.

Ueber das Fürchterliche haben wir bis jetzt nur im Allgemeinen gesprochen, es wird aber gut sein, diesen Begriff noch genauer zu bestimmen. Fürchterlich im Allgemeinen heißt was Furcht erregt, und dieß ist dasjenige was eine vernichtende Unlust hervorzurufen scheint. Wer nämlich eine andere Art von Unlust zu erwarten hat, der leidet wohl unter einer andern Unlust und einer anderen Erregung, nicht aber unter der Furcht: so z. B. wenn Jemand voraussieht, daß ihm eine Unlust bevorstehe wie das Gefühl des Neides, der Schaam, des gekränkten Ehrgeizes. Furcht dagegen entsteht nur wenn eine solche Unlust zu kommen droht, die ihrer Natur nach das Leben aufhebt. Daher auch gewisse Menschen, die sehr weich sind, in einzelnen Dingen Muth zeigen, und andere, die hart und standhaft sind, sogar Feigheit. Insbesondere aber scheint es dem Muthe zuzukommen, daß er in Beziehung auf den Tod und die denselben begleitende Unlust ein gewisses Verhalten beobachtet. Wenn nämlich von zwei Menschen der eine die mit keiner Gefahr verbundene Unlust der Hitze, Kälte u. s. w. zu ertragen stark ist, wie es die Vernunft verlangt, dagegen dem Tode gegenüber weich und furchtsam, aus keinem anderen Grunde als eben wegen der Vernichtung des Lebens, der andere gegen jene Dinge weich, gegen den Tod aber gleichgültig ist: so jener als der Feige, dieser als der Muthige zu betrachten. Von

fahr ist ja nur bei solchen fürchterlichen Dingen die Rede, bei denen etwas, was diese Vernichtung des Lebens hervorrufen kann, in der Nähe ist. Gefahr aber scheint da zu sein, wo etwas Derartiges in der Nähe erscheint.

Damit haben wir das Fürchterliche, mit dem es der Muthige zu thun hat, näher bestimmt: es ist dasjenige, was eine vernichtende Unlust zu bewirken scheint, und zwar wenn es in der Nähe sich zeigt, nicht in der Ferne, und so groß in Wirklichkeit oder dem Anschein nach, daß es im Verhältniß mit der menschlichen Natur steht. Gewisse Dinge nämlich müssen nothwendig für jeden Menschen fürchterlich sein und ihn in Unruhe versetzen. So gut ja das Heiße, das Kalte und gewisse andere Naturkräfte für unsere Natur und die Beschaffenheit unseres Körpers überwältigend sein können, ebensogut können es sehr wohl auch gewisse Erregungen der Seele sein [1]).

Für den Feigen und den Tollkühnen nun sind ihre Eigenschaften eine Quelle der Täuschungen: jener hält für fürchterlich was es gar nicht ist oder nur in geringem Grade, dieser umgekehrt hält für beruhigend was fürchterlich ist, und für wenig fürchterlich was es in hohem Grade ist, während der Muthige die Dinge so beurtheilt wie sie in Wahrheit sind. Daher ist auch wer aus Unwissenheit das Fürchterliche erträgt nicht muthig, wer z. B. im Wahnsinn dem daherfahrenden Blitze Stand hält, und ebenso wenig wer die Größe der Gefahr erkennend im Zorne sie erträgt, wie die Kelten den Meereswogen bewaffnet entgegenrücken und der Muth der wilden Völker überhaupt aus dem Zorn entspringt. Andere ertragen die Gefahren um einer, aus einer andern Quelle stammenden, Lust willen. Der

1) *Die Interpunktion* mit Casaubonus, Bonitz, Par., Fritzsche; *und dann οὖν zur* Verbindung eingeschoben mit den drei Letzteren.

Zorn ist ja auch mit einer Lust verbunden, sofern er die Aussicht hat sich zu rächen. Dennoch aber, mag Jemand um dieser oder einer anderen Lust willen den Tod ertragen, oder um größerer Unlust zu entgehen, in keinem dieser Fälle kann er mit Recht muthig heißen. Wäre nämlich das Sterben mit einer Lust verbunden, so würden die Zuchtlosen oft um ihrer Zuchtlosigkeit willen sich den Tod anthun, wie denn auch in Wirklichkeit Viele aus Zuchtlosigkeit dem Tode verfallen, nicht weil das Sterben eine Lust erweckt, sondern weil das was den Tod zur Folge hat eine Lust erweckt; und keiner von diesen kann für muthig gelten, selbst wenn er ganz entschlossen zu sterben schiene. Ebenso wenig darf der muthig genannt werden, der um der Mühsal zu entgehen sich den Tod wünscht, was häufig vorkommt. In diesem Sinn sagt Agathon:

Der schlechte Mann, der Mühsal unterliegend gar,
Wünscht sich den Tod.

So lassen auch die Dichter den Cheiron in den Mythen wegen der Schmerzen seiner Wunde sich den Tod wünschen, ihn der unsterblich war! Aehnlich verhält es sich auch mit denen, welche wegen ihrer Erfahrung in gefährlichen Lagen Stand halten, und dieß gilt vom größten Theile der Soldaten. Es findet nämlich [bei solchen Leuten] gerade das Gegentheil von dem Statt, was Sokrates glaubte, wenn er den Muth für ein Wissen erklärte. Denn nicht dem Wissen von dem Fürchterlichen haben diejenigen, welche die Mastbäume zu erklettern verstehen, ihre Zuversicht zu danken, sondern dem Wissen von den Schutzmitteln gegen die Gefahren; und andererseits ist es nicht der Muth, was jenen größere Zuversicht im Kampfe einflößt. Sonst wäre auch Stärke und Reichthum nach Theognis Muth, wenn er sagt [1]):

[1]) V. 177 f.

Nicht kann sprechen der Mann noch handeln, auf welchem die Armuth
Lastet mit ihrem Gewicht: ihm ist geschlossen der Mund.

Darüber aber [1]) daß die Erfahrung es ist, was manchen Feigling in Gefahren Stand halten läßt, kann kein Zweifel sein: sie thun es, weil sie überzeugt sind, es sei keine Gefahr vorhanden, sofern sie sich zu helfen wissen. Und dieß beweisen sie dadurch, daß sie nicht Stand halten, wenn sie diesen Schutz nicht zu haben glauben, sondern wirklich die Gefahr ihnen nahe rückt. Unter Allen aber, die aus diesen Gründen in Gefahren aushalten, können diejenigen, welche es aus Ehrgefühl thun, noch am ehesten für muthig gelten. So besteht Hektor bei Homer die Gefahr gegen Achilleus:

„Aber den Hektor erfaßte
Scham“ [2])

und [3]):

„Alsbald würde Polydamas mich mit Schande belasten“ [4])

Dieß ist der bürgerliche Muth. Der wahre Muth ist aber weder dieser, noch eine andere jener Abarten; diese sind vielmehr dem wahren Muthe nur ähnlich, wie auch der Muth der Thiere, die aus Zorn in die vorgehaltene Waffe hineinrennen. Denn in der Furcht muß man Stand halten, nicht aus Besorgniß vor Schande, noch aus Zorn, noch weil man glaubt es werde das Leben nicht kosten, noch weil man die Mittel hat sich zu schützen: so könnte es ja scheinen, als gäbe es

[1]) Ein Verbindungspartikel muß im Texte eingeschoben werden, aber schwerlich, ἔτι δέ, wie Fritzsche will, sondern blos δέ, weil es einfache Fortsetzung ist.

[2]) Ist kein Citat aus unserer gegenwärtigen Ilias, sondern wohl ein Gedächtnißfehler.

[3]) καὶ mit Fritzsche.

[4]) *Ilias 22, 100.*

gar nichts Fürchterliches. Vielmehr wie jede Tugend aus einem Vorsatz entspringt (und wie dieß gemeint sei ist oben [1]) gesagt worden, sofern nämlich die Tugend bewirkt, daß der Mensch um eines Zieles und Zweckes willen in jedem einzelnen Falle seine Entscheidung trifft, und dieses Ziel ist das sittlich Schöne), so muß auch der Muth als eine Tugend um eines Zieles willen uns das Fürchterliche ertragen lassen, so daß wir es weder aus Unwissenheit (im Gegentheil macht die Tugend uns geschickter zur richtigen Beurtheilung), noch um einer Lust willen ertragen, sondern weil es so sittlich schön ist: denn wäre es nicht sittlich schön, sondern verrückt, so wäre es schimpflich das Fürchterliche zu ertragen.

Auf welchem Gebiete also der Muth eine Mitte sei, und zwischen welchen Extremen, und was seine Quelle sei und welche Bewandtniß es mit dem Fürchterlichen habe, wird durch die vorliegende Auseinandersetzung genügend erörtert sein.

2. Sofort wollen wir die Selbstbeherrschung und die Zuchtlosigkeit zu bestimmen suchen. Der Ausdruck zuchtlos wird in vielfachem Sinne gebraucht. Einmal von dem der nicht irgend wie gezogen und ärztlich behandelt ist, wie unbeschnitten von dem was nicht beschnitten ist; und dieß wird wieder doppelsinnig gebraucht von dem was beschnitten werden könnte und von dem was es nicht kann: wir verstehen ja unter unbeschnitten sowohl was nicht beschnitten werden kann als auch was zwar beschnitten werden kann, es aber nicht ist. Aehnlich nun verhält es sich mit dem Ausdruck zuchtlos. Man nennt so sowohl was gar nicht die Beschaffenheit [illegible] Zucht anzunehmen, als auch was zwar diese Beschaffenheit [illegible] die Zucht in den Verfehlungen, hinsichtlich welcher der [illegible]

[1]) II, 11.

herrschende das Richtige trifft, noch nicht angenommen hat, wie die Kinder: wegen dieses Mangels an Zucht heißen sie ja zuchtlos oder ungezogen. Ferner heißen so diejenigen welche durch eine Zucht schwer oder gar nicht zu heilen sind. Bei dieser Vieldeutigkeit des Ausdrucks zuchtlos ist doch klar, daß es die Zuchtlosen mit Lust und Unlust zu thun haben, und daß sie durch ihr Verhalten gegen Lust und Unlust sich sowohl von einander als von den Andern unterscheiden. Von den übertragenen Bedeutungen des Ausdrucks Zuchtlosigkeit war oben [1]) schon die Rede. Diejenigen nämlich, welche aus Stumpfsinn von denselben Arten der Lust unerregt bleiben, ** [2]) werden von Einigen stumpfsinnig genannt, von Anderen mit anderen ähnlichen Namen bezeichnet. Diese Eigenschaft ist indeß nicht sonderlich bekannt noch kommt sie häufig vor, weil Alle mehr nach der anderen Seite hin fehlen und die Empfänglichkeit und Schwäche für solche Arten von Lust mit Allen verwachsen ist. Jener Art sind hauptsächlich die sauertöpfischen Naturen, wie sie von den komischen Dichtern auf die Bühne gebracht werden, welche auch der gemäßigten und nothwendigen Lust ausweichen.

Da aber die Selbstbeherrschung die Lust zu ihrem Gegenstand hat, so muß sie auch gewisse Begierden zum Gegenstand haben. Es fragt sich also, welche Begierden? Denn nicht in allen Begierden und nicht in allen Arten von Lust zeigt sich die Selbstbeherrschung, sondern, wie man glaubt, in den auf dem Geschmacks- und Gefühlssinn beruhenden, in Wahrheit aber nur in den auf dem Gefühlssinn beruhenden. Denn diejenige Lust, welche das Schöne durch den

[1]) *Das Citat kann nur auf II, 3 gehen; hier aber lesen wir Nichts mehr davon, und es wird daher eine Lücke anzunehmen sein.*

[2]) *Lücke im Text.*

Gesichtssinn erweckt, ohne daß eine Begierde nach geschlechtlichem Genuß damit verbunden wäre, und diejenige Unlust welche das Häßliche durch denselben Sinn erweckt, ferner die Lust und Unlust, die das Wohl- oder Uebelzusammenstimmende durch das Gehör erweckt, sowie die auf dem Geruchssinn beruhenden, von guten oder üblen Gerüchen herrührenden Arten — diese alle stehen in keiner Beziehung zur Selbstbeherrschung, so wenig als die Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit [für einen dieser Eindrücke] [1]) Zuchtlosigkeit heißt. Sicherlich wenigstens kann Jemand, der bei der Betrachtung einer schönen Bildsäule, eines schönen Pferdes oder eines schönen Menschen oder bei Anhörung eines Gesanges jenes Betrachten und dieses Anhören dem Essen, dem Trinken und der Befriedigung des Geschlechtstriebs vorzieht, nicht für zuchtlos gelten, sowenig als die von den Sirenen Bezauberten. Vielmehr beziehen sich [Selbstbeherrschung und Zuchtlosigkeit] auf diejenigen zwei Arten von Sinneseindrücken, für welche auch die Thiere allein empfänglich sind und durch welche allein sie Lust und Unlust empfinden, nämlich durch die auf dem Geschmack und Gefühl beruhenden. Für die durch die übrigen Sinne vermittelten Arten von Lust erscheinen sie alle so ziemlich gleich unempfindlich, z. B. für den Wohlklang und die Schönheit. Denn die Betrachtung der Schönheit oder das Hören des Wohlklingenden scheint keinen oder keinen nennenswerthen Eindruck auf sie zu machen, es müßte denn etwas ganz Wunderbares geschehen. Ebenso wenig das Wohl- oder Uebelriechende, obgleich beim Thier alle Sinne schärfer sind. Nur diejenigen Gerüche erwecken ihnen Lust, welche nicht an sich sondern nur zufälliger Weise angenehm sind. Nicht an sich angenehm [2]) neun

[1]) *Lücke im Text.*

[2]) *μὴ vor καθ' αὑτάς eingeschoben und ἢ ἐλπίζοντες für μὴ ἐλ mit Fritzsche.*

ich diejenigen, die durch eine Erinnerung oder Hoffnung Lust erwecken, wie die Gerüche von Speisen und Getränken: denn bei diesen ist es eine andere Lust, die des Essens und Trinkens, die sie uns angenehm macht. An sich angenehm dagegen sind z. B. die Wohlgerüche der Blumen. Daher Stratonikus passend gesagt hat, der Duft der Blumen sei schön, der der Speisen angenehm. Auch nicht allen Arten der auf dem Geschmack beruhenden Lust sind die Thiere leidenschaftlich ergeben, auch denjenigen nicht, welche man mit der Zungenspitze empfindet, sondern nur denen, die man mit dem Schlund empfindet, und so erscheint der Genuß bei ihnen mehr als ein Fühlen denn ein Schmecken. Daher sich auch der Gefräßige nicht eine lange Zunge wünscht, sondern den Schlund eines Kranichs, wie Philoxenus, der Sohn des Eryxis. Man hat deßwegen die Zuchtlosigkeit schlechthin auf die durch den Gefühlssinn vermittelte Lust zu beziehen, und mit eben dieser hat es der Zuchtlose zu thun. Weinsäuferei nämlich, Völlerei, Geilheit, Gefräßigkeit und alles Derartige, was man innerhalb der Zuchtlosigkeit unterscheidet, hat es mit den genannten Eindrücken zu thun. Auf dem Gebiet der anderen Sinne aber, des Gesichts, Gehörs und Geruchs, und der durch sie vermittelten Lust heißt Niemand, der darin ein Zuviel hat, zuchtlos; wir tadeln nur diesen Fehler, aber ohne daß ihm eine Schande anklebte. Ueberhaupt findet Zuchtlosigkeit nur in solchen Dingen Statt, in denen es eine Mäßigkeit gibt: die Unmäßigkeit aber ist sowohl von der Zuchtlosigkeit als von der Selbstbeherrschung verschieden.

Stumpfsinn nun oder wie man es nennen mag ist diejenige Eigenschaft, die auch in dem ein Zuwenig hat, an was Alle ohne Ausnahme Theil nehmen und Lust empfinden müssen; Zuchtlosigkeit diejenige, welche darin ein Zuviel hat. An diesen Dingen nämlich *empfinden alle von Natur* Lust und bekommen eine Begierde nach

denselben, ohne deßwegen zuchtlos zu heißen oder zu sein; denn sie haben kein Zuviel an Lust, wenn ihnen der Genuß zu Theil wird, noch an Unlust, wenn er ihnen nicht zu Theil wird. Aber auch stumpfsinnig sind sie nicht, sofern sie kein Zuwenig an empfundener Lust oder Unlust haben, sondern eher ein Zuviel.

Gibt es nun in diesen Dingen ein Zuviel und ein Zuwenig, so gibt es offenbar auch eine Mitte, und dieß ist die beste, den beiden anderen entgegengesetzte, Eigenschaft. Da [1]) also die Selbstbeherrschung die beste Eigenschaft in den Dingen ist, in welchen es eine Zuchtlosigkeit gibt, so ist wohl diejenige Mitte, welche sich auf die durch die genannten Sinneseindrücke erregte Lust bezieht, die Selbstbeherrschung, als Mitte zwischen Stumpfsinn und Zuchtlosigkeit. Das Zuviel ist die Zuchtlosigkeit, das Zuwenig entweder namenlos oder mit den angegebenen Namen bezeichnet. Das Genauere über die verschiedenen Arten der Lust werden wir später mitzutheilen haben, wenn von der Mäßigkeit und Unmäßigkeit die Rede sein wird [2]).

3. Ebenso haben wir die Gelassenheit und Heftigkeit zu behandeln. Der Gelassene nämlich hat es mit der aus dem Zorne hervorgehenden Unlust zu thun, und ist deßwegen gelassen, weil er gegen diese Unlust ein bestimmtes Verhalten hat. Wir haben aber in unserer Uebersicht dem Zornmüthigen und Heftigen und Aufbrausenden (dieses Alles gehört ja unter dieselbe Eigenschaft) den knechtisch Gesinnten und den Einfältigen entgegengesetzt: denn so bezeichnet man diejenigen, deren Zorn nicht einmal durch das erregt wird, was [illegible] erregen soll, sondern die sich ohne Weiteres mit Füßen treten [illegible] und einer geringschätzigen Behandlung gegenüber demüthig [illegible] Es bildet nämlich in der Empfindung derjenigen Unlust, welche wi

[1]) ὥστ' ἐπεί mit Bonitz', Par., Fritzsche.
[2]) Vgl. Nikom. Ethik VII, 6.

Zorn heißen, zum Raschen das Langsame den Gegensatz, zum geringen Grade der hohe Grad, zur langen Dauer das schnelle Vorübergehen. Da es aber, wie wir beim Uebrigen es gezeigt haben, auch hier ein Zuviel und ein Zuwenig gibt (der Heftige hat ja die Eigenschaft, schneller und mehr und länger als recht ist und nicht zur rechten Zeit und nicht gegen die rechten Personen und bei jeder Veranlassung zornig zu werden, der knechtisch Gesinnte aber die entgegengesetzte): so ist klar, daß es auch Einen geben muß, der in der Mitte zwischen diesen Extremen steht. Sofern nun diese Extreme beide verfehlt sind, so ist offenbar die zwischen ihnen liegende Eigenschaft die tugendhafte: wer diese besitzt, wird weder zu bald zornig, noch zu spät, noch wird er es gegen die unrechten Personen, noch verschont er die rechten. Sofern also die Gelassenheit die beste dauernde Beschaffenheit in diesen Erregungen ist, so muß sie wohl auch eine Mitte sein und der Gelassene in der Mitte stehen zwischen dem Heftigen und dem knechtisch Gesinnten.

4. Es sind aber auch der Hochsinn, die Großartigkeit und die Freigebigkeit Mitten; die Freigebigkeit hinsichtlich des Gebens und Nehmens in Geldsachen. Wer nämlich über jede Art von Erwerb mehr Lust empfindet als recht ist, und über jede Art von Verlust mehr Unlust als recht ist, der ist geizig, wer in Beidem ein Zuwenig hat, verschwenderisch, wer in Beidem das Rechte trifft, freigebig. Unter dem „das Rechte treffen" verstehe ich hier und sonst so handeln wie die gesunde Vernunft es vorschreibt. Da nun jene Beiden ein Zuviel und ein Zuwenig haben, da ferner, wo es Extreme gibt, auch eine Mitte vorhanden sein muß und diese das Beste ist, da endlich das Beste für jede Gattung nur Eines sein kann: so muß nothwendig die Freigebigkeit die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung hinsichtlich des Gebens und Nehmens in Geldsachen sein. Für Geldsachen *und Gelderwerb* hat aber das Griechische denselben Ausdruck

wie für Gebrauch und Verwendung. Das Wort Gebrauch bedeutet aber ein Zweifaches. Man kann eine Sache unmittelbar gebrauchen, wie einen Schuh, einen Mantel; man kann sie aber auch mittelbar gebrauchen, worunter ich jedoch nicht den mehr zufälligen und willkürlichen Gebrauch des Schuhs als Waage und Aehnliches verstehe, sondern das Verkaufen und Vermiethen, denn dieß ist auch ein Gebrauch des Schuhs. Der Geldgierige ist aber der, welcher um das Geld sich bemüht, und der Geldwerth der Sache vertritt die Stelle ihres mittelbaren Gebrauchs. Mit diesem mittelbaren Gebrauch werden der Geizige und der Verschwender [1]) es zu thun haben: jener erstrebt die Vermehrung seines Vermögens im gewöhnlichen Gelderwerb, der Verschwender hat in der Sorge für das Nothwendige ein Zuwenig, der Freigebige dagegen gibt genug und mehr als genug. Innerhalb dieser Gattungsnamen gibt es noch Ausdrücke für einzelne Arten, die sich dem Grade nach unterscheiden, wie die Sparer, die Knauser, die Schmutzigen Unterarten der Geizigen sind, die Sparer davon benannt, weil sie Nichts ausgeben, die Schmutzigen davon, weil sie Alles einstreichen, die Knauser davon, weil sie um Kleines sich abmühen; Falschrechner und Betrüger dagegen sind diejenigen welche aus Geiz Unredlichkeiten verüben. Andererseits sind Unterarten des Verschwenders der Vergeuder, der in seinen Ausgaben ungeordnet ist, und der schlechte Wirthschafter, welcher der Unlust des Rechnens aus dem Wege geht.

5. Was aber den Hochsinn betrifft, so ist das Eigenthümliche [2]) dieser Tugend aus dem zu ermitteln, was man dem Hochsinnigen zuschreibt. Es geht nämlich beim Hochsinn wie bei andern Dingen,

[1]) ὁ ἄσωτος mit Fritzsche.

[2]) ἴδιον für ἄκρον mit Bonitz, Pac., Fritzsche.

die [1]) vermöge einer Verwandtschaft und Aehnlichkeit bis auf einen gewissen Grad unklar sind [2]), und die man deßwegen dadurch bestimmen muß, daß man etwas weiter ausholt. Daher kommt es, daß zuweilen die Entgegengesetzten auf denselben Namen Anspruch machen, wie der Verschwender und der Freigebige, der Selbstgefällige und der Mann der selbstbewußten Würde, der Tollkühne und der Muthige: diese haben es ja je mit denselben Dingen zu thun und sind bis zu einem gewissen Punkte Nachbarn, wie z. B. der Tollkühne und der Muthige in Gefahren aushalten, aber jener so, dieser anders, und darauf kommt das Meiste an. Den Hochsinnigen aber nennen wir so, wie schon der Name besagt, nach einer gewissen Höhe oder Größe [3]) der Gesinnung, daher er sowohl dem Mann der selbstbewußten Würde als dem Großartigen verwandt erscheint, wie der Hochsinn überhaupt alle Tugenden zu begleiten scheint. Es wird ja als lobenswerth betrachtet, ein richtiges Urtheil über die großen wie über die kleinen Güter zu haben. Als groß aber muß das gelten, was derjenige erstrebt welchem auf dem betreffenden Gebiete die beste Beschaffenheit zukommt [4]). Der Hochsinn aber ist [auf seinem Gebiet] die beste Beschaffenheit. Jede einzelne Tugend aber beurtheilt das Größere und Kleinere richtig in Angemessenheit zu dem Urtheil des Einsichtsvollen und der Tugend [5]); daher der Hochsinn von allen Tugenden begleitet ist oder alle begleitet.

---

[1]) ἃ eingeschoben mit Fritzsche.

[2]) *μέχρι του λανθάνει* mit Casaubonus, Par., Fritzsche.

[3]) *δυνάμει* mit dem alten Uebersetzer.

[4]) Der Text ist verdorben; die Verderbniß scheint mir aber nicht in *τοιαῦτα* zu liegen, das Fritzsche durch *δοκοῦντα* ersetzen möchte, sondern in *εἶναι ἡδέα*. Die Lust gehört offenbar nicht in diesen Zusammenhang.

[5]) *Ἐν ἀρετῇ* muß ein Fehler stecken.

Eine Eigenthümlichkeit des Hochsinnigen scheint es ferner zu sein, daß er zu einer gewissen Geringschätzung sich hinneigt. Es macht uns aber jede Tugend geringschätzig gegen eine der Vernunft widerstreitende Größe, wie der Muth gegen Gefahren (der Muth hält ja nicht jedes Uebel [1]) für fürchterlich, und in seinen Augen ist die Rücksicht auf eine Schande der man sich aussetzen könnte [2]) das Größte und Wichtigste), die Selbstbeherrschung gegen viele und große Genüsse, die Freigebigkeit gegen das Geld. So denkt der Hochsinnige, weil ihm nur an Wenigem, und zwar an Großem, gelegen ist, und er nach dem Urtheil der Andern nicht fragt; mehr bekümmert er sich darum, was ein einziger tüchtiger Mann denkt, als was viele gewöhnliche Seelen, wie Antiphon nach seiner Verurtheilung gegen Agathon äußerte, der seine Vertheidigung gelobt hatte [3]). Dieses Sichnichtkümmern erscheint als die größte Eigenthümlichkeit des Hochsinnigen. Was Gegenstand des eifrigsten Bemühens der Menschen ist, Ehre, Reichthum, Leben, darnach fragt er Nichts, außer nach der Ehre. Wenn ihm die gebürende Ehre nicht zu Theil oder er unter die Befehle eines Unwürdigen gestellt wird, so kränkt ihn dieß; widerfährt ihm aber Ehre, so freut es ihn.

So kann in seinem Benehmen ein Widerspruch zu liegen scheinen: es will nicht zusammenstimmen daß [4]) ihm so viel an der Ehre

---

[1]) *πάθος* für *πλῆθος* mit Fritzsche.

[2]) Da *αἰσχρὸς* nach dem constanten Sprachgebrauch unserer und der Nikomachischen Ethik, bei Personen das Häßliche, bei Sachen das Unsittliche bezeichnet, so halte ich auch diese Stelle für verdorben. Uebersetzt ist nach Fritzsche's Vorschlag *ὑπομεῖ-τι* für *εἶναι*.

[3]) Thucyd. VIII, 68.

[4]) *τῷ* mit Fritzsche.

gelegen ist und er zugleich über das Urtheil der Menge [1]) geringschätzig denkt. Man muß aber die Sache genauer bestimmen. Unter Ehre nämlich, der großen wie der kleinen, versteht man ein Doppeltes. Es macht ja einen Unterschied aus, ob sie von dem großen Haufen gewöhnlicher Menschen oder von achtungswerthen Männern erwiesen wird, und wiederum macht es einen Unterschied, weßwegen sie erwiesen wird. Denn groß wird die Ehre nicht blos durch die Menge derer, welche sie erweisen, auch nicht blos durch die Beschaffenheit des Geehrten allein, sondern auch dadurch, daß sie an sich werthvoll ist: in Wahrheit sind aber Ehrenstellen und die übrigen Güter, sofern sie wahrhaft groß sind, werthvoll und ein würdiger Gegenstand des Bemühens, daher es auch keine Tugend ohne Größe gibt. Deßwegen scheint jede Tugend, wie wir oben gesagt haben, den Menschen auf ihrem eigenen Gebiete hochsinnig zu machen.

Demungeachtet gibt es einen Hochsinn als eine besondere Tugend neben den übrigen, wie auch derjenige, der diese besitzt, hochsinnig im besonderen Sinne zu nennen ist. Da aber ein Theil der Güter werthvoll ist, ein anderer Theil die oben angegebene Beschaffenheit hat, und die einen von wahrhaft großem Werthe sind, die anderen von geringem; da ferner dieser Güter gewisse Menschen würdig sind und ihrer sich für würdig halten: so hat man auf diesem Gebiete den Hochsinnigen zu suchen. Und zwar sind hier vier Fälle möglich. Man kann nämlich des Großen werth sein und sich für werth halten; und man kann des Kleinen werth sein und sich für werth halten; es kann aber auch in beiden Fällen das Umgekehrte Statt finden und Jemand, der des Kleinen werth ist, sich des Großen, der hochge-

[1]) Ich streiche καὶ vor δόξης mit dem alten lateinischen Uebersetzer.

ehrten Güter, für werth halten, und wer des Großen werth iſt, des Kleinen. Wer nun des Kleinen werth iſt, ſich aber des Großen für werth hält, verdient Tadel: denn es iſt thöricht und nicht ſittlich ſchön, etwas zu bekommen was man nicht verdient. Tadelnswerth iſt aber auch wer eine ihm erwieſene Ehre, die er verdient, anzunehmen ſich nicht für werth achtet. Es bleibt alſo noch derjenige übrig, der dieſen beiden entgegengeſetzt iſt, der des Großen werth iſt und ſich für werth hält, und zwar nicht blos in einem einzelnen Falle, ſondern beſtändig ſo verfährt. Dieſer iſt lobenswerth und ſteht in der Mitte zwiſchen jenen Beiden.

Da nun hinſichtlich des Strebens nach Ehre und den anderen hochgeehrten Gütern und deren Anwendung der Hochſinn die beſte Eigenſchaft iſt und wir dieſe dem Hochſinnigen [1]) zuſchreiben (nicht das Nützliche iſt ja ſein Gebiet), da ferner auch dieſe Mitte die lobenswertheſte Eigenſchaft iſt: ſo iſt klar, daß auch der Hochſinn eine Mitte iſt. Was aber ſeine Gegenſätze betrifft, ſo iſt, wie es in unſerer Ueberſicht heißt [2]), die Eigenſchaft deſſen, der ſich der großen Güter für werth hält ohne es zu ſein die Aufgeblaſenheit (aufgeblaſen nennen wir ja den, der ſich des Großen für werth hält ohne es zu ſein), die Eigenſchaft deſſen aber, der des Großen werth iſt, ſich aber nicht für werth hält, der niedrige Sinn (dieſen ſchreiben wir ja demjenigen zu, der ſich keines großen Gutes für werth hält, während er die Eigenſchaften beſitzt, die ihn desſelben werth machen). Und darum iſt nothwendig der Hochſinn die Mitte zwiſchen der Aufgeblaſenheit und dem niedrigen Sinn. Wer ſich aber in dem vierten der von uns unterſchiedenen Fälle befindet, iſt weder beſonders tadelnswerth noch

[1]) τῷ μεγαλοψύχῳ mit Fritzſche.
[2]) II, 3.

auch hochherzig, da er mit nichts Großem zu thun hat [1]): er ist des Großen nicht werth und hält sich desselben nicht für werth. Daher ist er auch dem Hochsinnigen nicht eigentlich entgegengesetzt, so sehr es auch scheinen könnte, daß dem, der des Großen werth ist und sich für werth hält, entgegengesetzt sei wer des Kleinen werth ist und sich werth achtet. Dennoch ist er ihm nicht entgegengesetzt: sofern er keinen Tadel verdient (sein Verfahren ist vielmehr das den Forderungen der Vernunft angemessene), und sofern er dem Hochsinnigen von Natur gleichartig ist, da Beide sich dessen für werth halten, wessen sie werth sind. Er könnte eben darum auch möglicher Weise noch hochsinnig werden, da er sich dessen für werth hält, wessen er werth ist. Der niedrig Gesinnte aber, der bei großen Eigenschaften sich des Großen nicht für werth erklärt, was würde er vollends thun [2]) wenn er nur des Kleinen werth wäre? Kam er sich vorher schon aufgeblasen vor, wenn er auf das Große hätte Anspruch machen wollen, so würde er jetzt sich noch viel geringer anschlagen [3]). Darum kann man dem Beisaßen, der um Staatsämter sich nicht bewirbt, sondern Anderen Platz macht, keinen niedrigen Sinn vorwerfen, wohl aber wenn ein Mann von edlem Geschlecht, in dessen Augen die Staatsämter etwas Großes sind, so handelt.

6. Auch der Großartige hat nicht alles Mögliche zum Gegenstand seines Thuns und seiner Vorsätze, sondern nur den Aufwand, es sei denn daß man das Wort in übertragenem Sinn braucht: ohne Aufwand gibt es keine Großartigkeit. Das Geziemende nämlich, von dem der Großartige im Griechischen seinen Namen hat, beruht

---

[1]) ὧν ἔχον mit Fritzsche.
[2]) ἐποίει mit Par.
[3]) εἰ—ἦ für ἢ—ἦ mit Fritzsche und ἄν gestrichen mit demselben.

auf einer glänzenden Ausstattung, und diese wird nicht durch die nächste beste Ausgabe erreicht, sondern nur dadurch daß der nothwendige Aufwand überboten wird. Wer nun bei großen Ausgaben mit Vorsatz sich für die geziemende Größe entscheidet, und nach der hier stattfindenden Mitte trachtet, und zwar um der aus ihr entstehenden Lust willen, der ist großartig. Wer darüber hinausgeht und so das Schickliche verfehlt, für den hat die Sprache eigentlich keinen Namen; indeß hat er einige Verwandtschaft mit dem Großartigen, und Manche nennen ihn einen Mann, der ungebildet und roh seine Mittel vergeudet. Wenn z. B. ein reicher Mann seinem einzigen Sohne die Hochzeit auszurichten hat und er meint, es gezieme sich für ihn dieß so zu thun wie man einige genügsame und mäßige Leute bewirthet, so ist er kleinlich; wer umgekehrt diese zu bewirthen hat und es in hochzeitmäßiger Weise thut, der gleicht, falls er nicht auf den Ruhm und seine Stellung als Staatsbeamter Rücksicht nimmt, dem rohen Vergeuder; wer es aber nach Gebür thut und wie die Vernunft es vorschreibt, der ist großartig. Die Bestimmung „geziemend" nämlich ist gleichbedeutend mit der „nach Gebür", sofern nichts Ungebürliches geziemend sein kann. Es muß aber das Geziemende bestimmt werden mit Rücksicht auf die Summe, welche aufgewendet wird, auf den Gegenstand, für den sie aufgewendet wird [1]) (für die Hochzeit eines Sklaven ist ein anderer Aufwand als für die eines Lieblings das Geziemende), und auf die Person dessen der sie aufwendet, die bei der Größe des Aufwandes und dem Gegenstand desselben sehr in Be-

[1]) Nach Anleitung von Nikom. Ethik IV, 4 schlage ich vor zu lesen: δεῖ δὲ πρέπον εἶναι καὶ ὃ (καὶ γὰρ τοῦτο τοῦ πρέποντος κατ' ἀξίαν), καὶ περὶ ὃ (οἷον — ἐρωμένου) καὶ αὐτὸς damit stimmt, wie ich nachträglich finde, der Vorschlag in so ziemlich überein.

tracht kommt: so urtheilte man einst, der Aufwand welchen Themistokles bei seiner Festgesandschaft nach Olympia machte habe sich für ihn wegen seiner früheren niedrigen Stellung nicht geschickt, wohl aber der welchen Kimon bei der seinigen machte. Wer aber ohne Rücksicht auf das was sich gebürt in den Tag hinein verfährt, der [1]) kann nicht großartig heißen. Aehnlich verhält es sich mit der Freigebigkeit: es gibt ja Leute, die weder freigebig noch geizig sind [2]).

7. Auch in den anderen Charaktereigenthümlichkeiten, welche theils Lob theils Tadel verdienen, gibt es für jede ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte, die man die passive [3]) nennen könnte. So haben der Neidische und der Schadenfrohe von ihren dauernden Beschaffenheiten den Namen: der Neidische, weil er über die, welche verdientes Glück genießen, Unlust empfindet [4]); was aber der Schadenfrohe darüber [5]) empfindet hat keinen Namen, klar übrigens ist daß er sich über unverdientes Unglück Anderer freut. Mitten zwischen ihnen steht der zur gerechten Entrüstung Geneigte, nach dem benannt was bi eden Alten Nemesis hieß, der über unverdientes Unglück oder Glück Unlust empfindet und Lust über verdientes: weßwegen auch die Nemesis für eine Gottheit gehalten wird. — Schamhaftigkeit ferner ist die Mitte zwischen Unverschämtheit und Schüchternheit: wer um kein fremdes Urtheil sich kümmert ist unverschämt, wer um jedes gleichmäßig, schüchtern, wer aber um das Urtheil der Männer die für tu-

[1]) ὅ gestrichen mit Par., Fritzsche.
[2]) οὔτε — οὔτε mit Casaubonus, Par., Fritzsche für ὡς — ὅταν; aber auch jenes befriedigt nicht.
[3]) Eigenthümlicher Sprachgebrauch des Eudemus.
[4]) So klar der Sinn ist, so unklar ist die Construction, daher Fritzsche γάρ und ἐστίν streicht und φθονερὸς τῷ für φθόνος τό schreibt.
[5]) τῷ αὐτῷ mit Fritzsche.

gendhaft gelten sich kümmert, schamhaft. — Weiter ist das freundschaftliche Benehmen die Mitte zwischen Widerwärtigkeit und Schmeichelei: wer sich im Umgang mit einem Anderen in allen Stücken gefällig nach dem richtet, was diesem genehm ist, der ist ein Schmeichler; wer in allen Stücken den Gegner macht, widerwärtig; wer weder zu Allem sich herbeiläßt, was den Anderen angenehm ist, noch in Allem ihm widerstrebt, sondern nach dem sich richtet was ihm als das Beste erscheint, der benimmt sich als Freund. — Selbstbewußte Würde ferner ist die Mitte zwischen Selbstgefälligkeit und Niederträchtigkeit: wer aus Geringschätzung auf die Anderen in seinem Umgang keine Rücksicht nimmt, ist selbstgefällig; wer in Allem sich ihnen anbequemt und unter Alle sich herunter gibt, niederträchtig; wer theils dieses theils jenes thut, und zwar je gegen die welche es verdienen, der hat die selbstbewußte Würde. — Der Wahrhaftige und Schlichte, der, wie man sagt, ganz er selbst ist, hält die Mitte zwischen dem Prahler und dem Ironischen: wer über sich selbst nach der Seite des Schlimmeren hin Andere täuscht, während ihm selbst die Wahrheit wohl bekannt ist, der ist ironisch; wer nach der Seite des Besseren hin, prahlerisch; wer sich gibt wie er ist, der ist wahrhaftig und verständig im homerischen Sinn; kurz er ist der Freund der Wahrheit, jenes sind Freunde der Täuschung. — Auch der Witz ist eine Mitte, und der Witzige steht in der Mitte zwischen dem bäurisch-Ungewandten und dem Possenreißer. Wie nämlich im Essen der Esle sich vom Gefräßigen unterscheidet, sofern jener Nichts oder wenig und dieß mit Selbstüberwindung genießt, dieser aber Alles ohne Schwierigkeit, so verhält sich der bäurisch-Ungewandte zum Pöbelhaften und Possenreißer: jener versteht keinen Spaß und nimmt Alles übel auf, dieser geht auf Alles mit Lust und Liebe ein. Keines von beiden aber ist das Rechte, sondern bald dieses bald jenes, wie

die Vernunft es fordert: und das thut der Witzige. Der Beweis dafür ist derselbe. Einerseits nämlich ist die Eigenschaft des Witzigen, wie wir sie hier bestimmt haben, nicht was man uneigentlich darunter zu verstehen pflegt, die beste dauernde Beschaffenheit; und andererseits ist die Mitte das Lobenswerthe, die Extreme das Tadelswerthe. Es gibt aber einen doppelten Witz: der eine beruht auf der Lust am Spaß, auch wenn er nach Beschaffenheit der Umstände die eigene Person trifft, und dahin gehört auch der Spott; der andere beruht auf der Fähigkeit Späße zu machen. Beide sind verschieden von einander, aber beide sind Mitten. Wer nämlich im Stande ist [1]) einen solchen Spaß zu machen, an dem der rechte Beurtheiler, auch wenn er selbst von dem Spasse getroffen wird, seine Freude hat, der wird die Mitte halten zwischen dem Pöbelhaften und dem Langweiligen. Diese Bestimmung ist richtiger als die andere, daß der Spaß den Betroffenen, wer dieser auch sein möge, nicht [2]) verletzen dürfe: vielmehr muß der Spaß dem Mann der Mitte gefallen, weil dieser die Sache richtig beurtheilt.

Alle diese Mitten sind lobenswerth, jedoch sind sie keine Tugenden, sowenig als die entgegengesetzten Eigenschaften Laster sind, denn sie sind keine vorsätzlichen Beschaffenheiten. Diese Eigenschaften drehen sich alle um die verschiedenen leidenschaftlichen Erregungen, sofern jede gewissermaßen eine solche Erregung ist. Weil sie aber auf einer Naturbestimmtheit beruhen, werden sie zu den natürlichen Tugenden gerechnet: es ist nämlich, wie später [3]) erörtert werden wird, jede Tugend gewissermaßen sowohl von Natur vorhanden als auch [4])

[1]) ὁ δυνάμενος mit Sylburg.
[2]) μὴ λυπηρόν mit Casaubonus, Par., Fritzsche.
[3]) Vergl. Nikom. Ethik VI, 13.
[4]) φύσει καί für φυσικαί mit Spengel, Fritzsche.

in anderer Weise, wenn die Klugheit sich mit ihr verbindet. So trägt der Neid zur Ungerechtigkeit bei, da die aus ihm hervorgehenden Handlungen auf einen Anderen sich beziehen, die gerechte Entrüstung zur Gerechtigkeit, die Schamhaftigkeit zur Selbstbeherrschung, weßwegen man auch die Selbstbeherrschung hieher rechnet. Dem Wahrhaftigen aber und dem Lügner entsprechen der Verständige und der Unverständige.

Es bildet aber die Mitte zu den Extremen einen schrofferen Gegensatz als diese unter einander, weil die Mitte mit keinem der Extreme verbunden ist, während diese häufig zusammen vorkommen: dieselben Personen sind zuweilen tollkühn-feig, andere in einem Stück zuchtlos und daneben geizig, oder überhaupt auf eine unsittliche Weise inconsequent. Liegt nämlich in der Inconsequenz etwas sittlich Schönes, so gelangen sie in die Mitte, sofern in dieser die Extreme gewissermaßen enthalten sind.

Nicht immer aber scheinen beide Extreme der Mitte gleichmäßig gegenüber zu stehen, sondern bald das Zuviel, bald das Zuwenig den eigentlichen Gegensatz zur Mitte zu bilden. Dieß rührt von den beiden oben [1]) berührten Umständen her, einerseits von dem selteneren Vorkommen [des einen Extrems], wie der Stumpfsinnigkeit gegen die Lust, und andererseits davon, daß der Fehler zu welchem die menschliche Natur mehr Neigung hat, als schrofferer Gegensatz gegen die Mitte erscheint. Ein dritter Grund ist der, daß wo die größere Aehnlichkeit Statt findet, der Gegensatz weniger hervortritt, so z. B. bei der Tollkühnheit und der Kühnheit oder dem Muthe, bei der Verschwendung und der Freigebigkeit.

Damit werden die lobenswerthen Eigenschaften, die Tugenden,

[1]) II, 5.

erörtert sein, mit Ausnahme der Gerechtigkeit, von der jetzt die Rede sein muß.

Siebentes Buch.

1. Der Begriff und das Wesen der Freundschaft und des Freundes, und die Frage, ob der Ausdruck Freundschaft nur in einem einzigen Sinne gebraucht werde oder in mehrfachem, und wenn dieses, in wie vielfachem, endlich die Frage, wie man mit dem Freunde umzugehen habe und was das Recht der Freundschaft sei — dieses Alles muß in der Ethik ebenso nothwendig untersucht werden als das sittlich Schöne und Begehrenswerthe. Es erscheint nämlich als Hauptaufgabe der Staatskunst, Freundschaft [unter den Bürgern] hervorzurufen, und dazu, sagt man, sei die Tugend nützlich: unmöglich könnten ja diejenigen, welche einander Unrecht thun, Freunde zusammen sein. Recht und Unrecht ferner, behaupten wir Alle, beziehe sich hauptsächlich auf die Freunde; denselben Mann erklären wir für tugendhaft und für freundschaftlich und das Verhältniß der Freundschaft für ein sittliches Verhältniß; und wolle Jemand es dahin bringen, daß Andere einander [1]) nicht beeinträchtigen, so, meinen wir, müsse er sie mit einander befreunden, da die wahren Freunde

[1]) ἀλλήλους nach Bekker's Vermuthung mit Par., Fritzsche; daß auch noch δεῖν einzuschieben sei, wie Fritzsche meint, hat Manches für sich.

sich kein Unrecht zufügen. Das werden sie aber auch nicht thun, wenn sie rechtliche Leute sind: und somit erscheint die Freundschaft entweder als dasselbe mit der Gerechtigkeit, oder doch als nahe mit ihr verwandt. Außerdem rechnen wir den Besitz eines Freundes zu den größten Gütern und Freundlosigkeit und Verlassenheit zu den größten Uebeln, da wir im ganzen Leben und im freigewählten Umgang es mit Freunden zu thun haben: mit Vertrauten oder Verwandten oder Genossen bringen wir ja ganze Tage lang zu, seien es Kinder oder Eltern oder die Frau. Endlich ist das besondere Recht gegen die Freunde ausschließlich von unserem Willen abhängig, das Recht gegen die Uebrigen aber Sache der Gesetzgebung und nicht in unser Ermessen gestellt.

Es gibt nun aber in Betreff der Freundschaft eine Menge Fragen und Bedenken.

Einmal die Ansichten derer, welche der Freundschaft ein weiteres und umfassenderes Gebiet zuschreiben. Von diesen erklärt ein Theil, das Gleiche sei des Gleichen Freund, daher das Wort:

Allzeit führet die Gottheit den Gleichen hin zu dem Gleichen [1])

und:

Krähe neben der Krähe.

ferner:

Es kennt der Dieb den Dieb, den Wolf der Wolf.

Die Naturkundigen aber lassen sogar die ganze Ordnung der Welt durch das Princip zu Stande kommen, daß das Gleiche das Gleiche aufsuche; daher Empedokles sagte, der Hund sitze deßwegen immer auf demselben Scherben, weil dieser mit ihm die größte Aehnlichkeit habe [2]). Dasselbe finde nun auch bei der Freundschaft

[1]) Odyss. XVII, 218.

[2]) Ausführlicher ist die Anekdote Große Ethik II, 11 [illegible]

Statt. Umgekehrt aber meinen Andere, das Entgegengesetzte befreunde sich. Jedem Wesen nämlich sei das befreundet, was Gegenstand seines Verlangens und Begehrens sei; das Trockene aber begehre nicht nach dem Trockenen, sondern nach dem Feuchten, daher der Vers:

Den Regen liebt die Erde — [1])

und:

In Allem ist der Wechsel süß.

Wechsel und Veränderung findet aber ins Gegentheil Statt. Vielmehr befeinde sich das Gleiche, denn

Grollend zeigt sich der Töpfer dem Töpfer, [2])

wie auch die Thiere, welche gleiche Nahrung haben, sich bekriegen.

Soweit gehen diese Ansichten auseinander, daß die Einen das Gleiche für befreundet, die Anderen umgekehrt für feindlich erklären:

Dem Mehr steht feindlich gegenüber alle Zeit
Das Weniger, und so beginnt der Feindschaft Tag. [3])

Dafür wird auch angeführt, daß das Entgegengesetzte räumlich getrennt sei, wogegen die Freundschaft als das Zusammenführende gelte. Andere aber erklären das Entgegengesetzte für befreundet und so tadelt Herakleitus den Dichter [4]) wegen der Worte

Wäre doch jeglicher Hader vertilgt bei den Göttern und Menschen!

Denn es könnte, meint er, keine Harmonie geben ohne ein Hohes und ein Schweres, und ebensowenig ein Geschöpf ohne den Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen.

---

[1]) Euripides Fragm. inc. 4. (Dindorf)
[2]) Hesiodus Werke und Tage V. 25.
[3]) Euripides Phoen. 539 f.
[4]) *Ilias XVIII*, 107.

Dieß sind zwei Ansichten über die Freundschaft, die sie zu weit fassen und [1]) einander geradezu ausschließen; andere stehen bereits einander näher und sind mehr im Einklang mit den allgemein verbreiteten Meinungen. So glauben Manche, nur zwischen tugendhaften Menschen, nicht zwischen lasterhaften, sei eine Freundschaft möglich, wogegen Andere es ungereimt finden, wenn eine Mutter keine freundschaftliche Gesinnung gegen ihre Kinder haben sollte [abgesehen von ihrer sittlichen Beschaffenheit]. Weiter scheint es auch bei den Thieren eine Freundschaft zu geben: sie entschließen sich ja [2]) für ihre Jungen zu sterben. Andere lassen die Freundschaft nur auf dem Nutzen beruhen und führen zum Beweis dafür an, daß Alle nur nach dem Nützlichen trachten und das Unnütze sogar an ihrer eigenen Person [3]) entfernen, wie der alte Sokrates sagte, wenn er sich des Speichels, der Haare, der Nägel entledigte; so, sagen sie, werfen wir die unnützen Theile fort und zuletzt den Körper selbst, wenn er abgestorben ist: denn der Leichnam ist zu Nichts nütze. Wem er aber etwas nützt, der bewahrt ihn auf, wie dieß in Aegypten geschieht. Diese Sätze alle scheinen in einem gewissen Widerspruch unter einander zu stehen. Das Gleiche [4]) nämlich ist einerseits für das Gleiche unnütz; andererseits ist aber auch der Gegensatz von der Gleichheit am weitesten entfernt, und die Gegensätze nützen einander am wenigsten, sofern sie sich ihrer Natur nach aufheben. — Ferner halten es Manche für leicht einen Freund zu gewinnen, Andere dagegen erklären es für eine außerordentliche Seltenheit einen Freund wirklich ken-

[1]) καὶ eingeschoben mit Casaubonus, Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) γοῦν mit Fritzsche.
[3]) αὐτοὶ ἑαυτῶν für αἱ τοιαῦται τῶν mit Bonitz, Par.
[4]) ὅμοιον eingeschoben mit Fritzsche.

nen zu lernen; nur im Unglück [1]) sei dieß möglich, denn so lange Jemand glücklich sei, wolle Jedermann als sein Freund erscheinen. Ja Manche wollen sogar nicht einmal denen trauen, die im Unglück bei uns aushalten: das sei nur Täuschung und Verstellung, in der Absicht sich durch den Umgang mit den Unglücklichen in den Besitz ihrer Freundschaft zu setzen für den Fall daß sie wieder glücklich würden.

2. Man muß nun einen Weg einschlagen, der uns einerseits über diese verschiedenen, weitverbreiteten Ansichten aufkläre und andererseits die Bedenken und Widersprüche auflöse; und dieß wird geschehen, wenn uns die entgegenstehenden Ansichten als gleichmäßig begründet erscheinen: dadurch werden wir mit den allgemein verbreiteten Meinungen im Einklang bleiben. Es werden aber die sich widersprechenden Sätze nebeneinander bestehen können, wenn jeder in gewisser Hinsicht als wahr, in gewisser als nicht wahr erscheint.

Auch das ist ein Streitpunkt, ob das Lusterweckende oder das Gute Gegenstand der Freundschaft sei? Wenn wir nämlich dem unsere Freundschaft zuwenden [2]), was wir begehren, und dieß am meisten in der geschlechtlichen Liebe der Fall ist:

„Verliebt ist Niemand der nicht Freund zugleich auch wär'" [3]),

und wenn die Begierde auf das Lusterweckende gerichtet ist: so ist insofern das Lusterweckende Gegenstand der Freundschaft; wenden wir aber unsere Freundschaft dem zu, was wir wollen und wünschen, so ist das Gute ihr Gegenstand. Das Gute und das Lusterweckende sind aber verschieden.

Ueber diese und die übrigen verwandten Punkte müssen wir genauere Bestimmungen zu geben versuchen, und zwar gehen wir dabei

[1]) ἀτυχίας mit Fritzsche.
[2]) φιλοῦμεν οὗ mit Bonitz, Fritzsche.
[3]) Euripides Troad. 1051.

von Folgendem aus. Gegenstand des Strebens und Wünschens ist entweder das Gute oder das was man für gut hält. Daher auch die Lust Gegenstand des Strebens ist, sofern man sie für ein Gut hält. Daß sie ein Gut sei ist bei den Einen Ueberzeugung, bei den Andern Vorstellung, wenn auch nicht Ueberzeugung: sofern Vorstellung und Ueberzeugung verschiedenen Funktionen der Seele angehören. Daß aber sowohl das Gute als die Lust Gegenstand der Freundschaft sein könne, ist klar.

Dieser Bestimmung wollen wir einen anderen Satz folgen lassen. Das Gute ist theils schlechthin gut, theils nur für eine gewisse Person oder Sache gut, aber nicht schlechthin. Und was schlechthin gut ist ist auch schlechthin lusterweckend. Was z. B. dem gesunden Körper zuträglich ist bezeichnen wir als schlechthin gut für den Körper, nicht aber das was dem kranken Körper zuträglich ist, wie Arzneien und chirurgische Operationen. So ist auch schlechthin lusterweckend für den Körper was dem gesunden und vollkommenen Körper Lust erweckt, z. B. das Sehen in der Helle und nicht das im Dunkeln, obgleich für den Augenkranken das Umgekehrte Statt findet. Deßgleichen ist nicht der Wein der angenehmere, der dem von der Trunkenheit verderbten Geschmack so vorkommt, denn dieser läßt ihm einen Zusatz von Essig geben [1]), sondern der, welcher dem unverdorbenen Sinn als der angenehmere erscheint. Ebenso ist nun auch auf dem Gebiet der Seele nicht das das Lusterweckende was es für die Kinder und für die Thiere ist, sondern was es für das gereifte Alter ist. Denn für dieses Letztere entscheiden wir uns, obgleich uns auch jenes auch aus der Erinnerung bekannt ist. Wie sich aber das Kind und das Thier zum gereiften Manne, so verhält sich der Lasterhafte und

[1]) τούτῳ für οὔτε mit Par.

Unkluge zum Tugendhaften und Klugen. Für diese ist aber das lusterweckend was mit ihren dauernden Beschaffenheiten im Einklang steht, und dieß ist das Gute und das sittlich Schöne.

Da nun das Gute in mehrfachem Sinne genommen wird (wir nennen ja gut theils was wirklich diese Beschaffenheit hat, theils was nützlich und zweckmäßig ist); und da [1]) wir ferner als nützlich und gut theils das bezeichnen was schlechthin nützlich und gut ist, theils das was es nur für gewisse Personen und [2]) nur scheinbar gut ist: so können wir aus jedem dieser Gründe uns für etwas entscheiden und ihm unsere Freundschaft zuwenden, einem unbeseelten Gegenstand wie [3]) einem Menschen. Dem Einen ist man ja [4]) um seiner Person und seiner Tugend willen befreundet, dem Anderen, weil er brauchbar und nützlich ist, einem Dritten, weil er angenehm ist und um der Lust willen. Freund aber wird er, wenn er geliebt wird und selbst Liebe hat, und dieses beiden Theilen nicht unbekannt bleibt.

Es gibt also nothwendig drei Arten von Freundschaft, und zwar sind sie weder alle in derselben Beziehung Freundschaft, noch Arten einer und derselben Gattung, noch tragen sie überhaupt diesen Namen in demselben Sinn. Sie heißen nämlich so mit Rücksicht auf eine Art, die erste, wie der Ausdruck ἰατρικός (zum Heilen geschickt) von der Seele, vom Körper, vom Werkzeug und von der Verrichtung gebraucht wird, im eigentlichen Sinne aber von dem was das Erste ist. Das Erste aber ist das dessen Begriff in Allem [5]) was unter

---

[1]) ἐπεὶ δέ mit Fritzsche, die Interpunktion mit Breier, Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) καὶ für ἢ mit Breier, Fritzsche.
[3]) οὕτω mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[4]) τῷ τοιόνδε mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[5]) πᾶσιν mit Bonitz, Par., Fritzsche.

ihn fällt vorhanden iſt. So iſt ein zum Heilen geſchicktes Werkzeug dasjenige welches der Arzt gebrauchen kann; es liegt alſo darin der Begriff des Arztes, während der Begriff des Werkzeugs nicht in dem des Arztes liegt. Dieſes Erſte iſt nun überall aufzuſuchen. Weil nun aber das Allgemeine (der Gattungsbegriff) das Erſte iſt, nimmt man auch das Erſte als allgemein, und dieß iſt ein Irrthum. Daher kommt es, daß man auch in Betreff der Freundſchaft die allgemein verbreiteten Anſichten nicht alle zu erklären vermag. Da nämlich ein einziger Begriff der Freundſchaft nicht auf alle Anſichten von derſelben paßt, ſo ſpricht man den [1]) übrigen Arten den Charakter der Freundſchaft ganz ab. Und doch haben ſie dieſen Charakter, nur nicht in derſelben Weiſe. Die Vertreter jener Anſicht aber meinen, eine Freundſchaft, auf welche der erſte Begriff der Freundſchaft nicht paßt, ſei gar keine: als wäre der erſte Begriff als ſolcher nothwendig auch der allgemeine oder Gattungsbegriff. Es gibt aber mehrere Arten von Freundſchaft, wie aus dem Geſagten erhellt, da wir einen dreifachen Sprachgebrauch von Freundſchaft unterſchieden haben. Die eine Freundſchaft beſtimmt ſich durch die Tugend, die zweite durch den Nutzen, die dritte durch die Luſt.

Von dieſen drei Arten iſt die auf dem Nutzen beruhende die Freundſchaft der Mehrzahl: weil die Leute einander nützlich ſind und wie weit ſie es ſind, hegen ſie freundſchaftliche Geſinnungen gegen einander, wie das Sprüchwort ſagt:

Freund iſt ein helfender Mann, o Glaukos, ſo lang' er dir beiſteht [2]).

un:

Nichts mehr wollen hinfort die Athener von Megara wiſſen.

Dagegen die auf der Luſt beruhende Freundſchaft iſt die der Jugend:

[1]) *τὰς ἄλλας* mit Bonitz, Par., Fritzſche.
[2]) *τόσσον φίλος* mit Fritzſche.

denn sie hat Sinn für die Lust. Darum ist die Freundschaft der Jugend dem Wechsel unterworfen, sofern, wenn mit dem Alter der Charakter ein anderer wird, auch die Lust sich ändert. Die auf der Tugend beruhende aber ist die Freundschaft der Besten.

Daraus geht hervor, daß die erste Freundschaft ein gegenseitiges Sichlieben und Sichvorziehen der Tugendhaften ist. Denn Freund ist der Geliebte dem Liebenden und Freund dem Geliebten auch der Wiederliebende. Diese Freundschaft kommt nur unter Menschen vor, denn nur der Mensch hat eine Empfindung für das Vorsätzliche, das darin liegt, daß man ihn Anderen vorzieht. Die übrigen Freundschaften kommen auch unter den Thieren vor, und in einem gewissen niederen Grade enthält die Freundschaft der Thiere auch das Nützliche, sowohl die der zahmen Thiere gegen den Menschen, als die der Thiere unter einander, wie Herodotus [1]) den Strandläufer als Freund des Krokodils bezeichnet, und die Vogelschauer von einem Zusammensitzen und Auseinandersitzen der Vögel sprechen. Auch die Lasterhaften können mit einander befreundet sein um des Nutzens wie um der Lust willen. Jene aber behaupten, weil ihre Freundschaft nicht die erste und eigentliche sei, so sei sie gar keine Freundschaft, denn die Bösewichter betrögen einander und unter Betrogenen gebe es keine Freundschaft. Dennoch können aber diese Leute Freunde unter einander sein, nur nicht im Sinn jener ersten Freundschaft, wohl aber [2]) im Sinn der andern Freundschaften: um der Lust willen nämlich ertragen [3]) sie einander trotz des Schadens, den sie von einander erleiden, wie wenn sie unmäßig wären.

[1]) II. 63.
[2]) οὐδὲν mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[3]) ὑπομένουσιν mit Bonitz, Par., Fritzsche.

Auch die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft scheint, genauer betrachtet, keine zu sein, weil sie nicht jene erste Freundschaft ist, denn diese ist beständig, jene unbeständig. Sie ist aber dennoch, wie gesagt, eine Freundschaft, nur nicht jene, sondern eine die vermöge ihrer Aehnlichkeit mit jener so heißt. Unter Freundschaft aber nur jene erste zu verstehen, heißt den allgemein verbreiteten Ansichten Gewalt anthun, und ohne paradoxe Behauptungen geht es dabei nicht ab; unter demselben Begriff aber alle Freundschaften zusammen zu fassen ist unmöglich [1]). Es bleibt also nur das Eine übrig, daß in gewissem Sinne die erste Freundschaft die einzige sei, in gewissem Sinne aber alle es seien, weder so daß sie nur zufälliger Weise den gleichen Namen führen und in keinem inneren Zusammenhang stehen, noch so daß sie derselben Art angehören, sondern vielmehr so, daß sie mit Rücksicht auf eine Art so heißen.

Da aber Eines und Dasselbe schlechthin gut und schlechthin lusterweckend ist, wenn diesem Letzteren kein [2]) Hinderniß in den Weg tritt; da ferner der wahre Freund und der Freund schlechthin jener erste ist; da weiter diese Eigenschaft dem zukommt welcher um seiner selbst willen begehrenswerth ist (so beschaffen aber muß er sein, denn wie Jemand um seiner selbst willen sich das Gute wünscht, so muß er auch wünschen um seiner selbst willen begehrt zu werden); da endlich der wahrhafte Freund auch schlechthin lusterweckend ist: so scheint auch jeder Freund, auf was immer seine Freundschaft beruhen mag, lusterweckend zu sein [3]).

---

[1]) ἀδύνατον mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[2]) τι mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[3]) Die Interpunktion der ganzen Periode mit Bonitz, Par., Fritzsche.

Hierüber muß noch eine genauere Bestimmung gegeben werden, denn [1]) es erhebt sich das Bedenken, ob die Freundschaft des Menschen auf das gerichtet sei was für ihn gut, oder auf das was schlechthin gut ist? und ob die Bethätigung der Freundschaft mit Lust verbunden sei, so daß auch dem Gegenstand der Freundschaft oder dem Liebenswerthen die Lust anhaftet, oder nicht? Beides ist nämlich zu verbinden; denn was nicht schlechthin gut, sondern möglicher Weise [2]) schlechthin das Gegentheil ist, das ist zu verabscheuen; und was nicht für die betreffende Person gut ist, das steht in keiner Beziehung zu ihr: vielmehr dreht sich die Frage eben darum, daß was schlechthin gut ist, es auch für den Menschen [3]) sei. Denn begehrenswerth ist das schlechthin Gute, für den Einzelnen aber das was für ihn gut ist und dieses Beides muß zusammenstimmen. Dieses Zusammenstimmen ist das Werk der Tugend, und Zweck der Staatskunst ist es, daß bei wem dieß noch nicht der Fall ist es so werde, wenn der Einzelne nur in der rechten Verfassung und auf dem Wege dazu ist [4]), als Mensch: denn von Natur ist dem Menschen gut was schlechthin gut ist. Aehnlich auch wenn ein Mann eine Frau liebt [5]), und jener schön, diese häßlich [6]) ist, und wenn die Liebe durch das Lusterweckende vermittelt wird, so muß das sittlich Schöne lusterweckend sein. Ist aber dieser Einklang zwischen dem sittlich Schönen und der Lust nicht vorhanden, so kann auch ein Mensch der nicht vollkommen tugendhaft ist Gegenstand der Freundschaft und Liebe wer-

---

[1]) γὰρ versetzt mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) ἂν τύχῃ mit Bonitz, Fritzsche.
[3]) αὐτῷ für οὕτως nach Bekkers Vermuthung mit Par.
[4]) ἂν ᾖ εὐθέτως τε für εὐθέτως δὲ mit Fritzsche.
[5]) ἂν ἐπιθυμῇ γυναικός für ἀντὶ γυναικός mit Fritzsche.
[6]) εὐφυής· ἀφυοῦς für ἀφυὴς εὐφυοῦς mit Fritzsche und Par.

den; denn dann kann die Unmäßigkeit ins Spiel kommen, die ja gerade auf [1]) dem Widerstreit des Guten und der Lust in den Erregungen beruht.

Da also die erste Freundschaft auf der Tugend beruht, so werden auch die Freunde selbst schlechthin gut oder tugendhaft sein, und dieß nicht deßwegen weil sie einander nützlich sind, sondern auf andere Weise: denn das schlechthin Gute ist verschieden von dem was nur für eine bestimmte Person gut ist. Und was vom Nützlichen gilt, das gilt auch von den dauernden Beschaffenheiten des Charakters. Denn etwas Anderes ist das schlechthin Nützliche und das für einen Einzelnen [2]) Nützliche, wie [3]) sich die körperliche Uebung vom Arzneinehmen unterscheidet. Daher ist auch die dauernde Beschaffenheit des Menschen, auf der [4]) die Tugend beruht [eine doppelte]. Vorausgesetzt nämlich möge sein, daß der Mensch zu den von Natur guten Wesen gehöre; nun ist die Tüchtigkeit oder Tugend des von Natur guten Wesens schlechthin gut, dagegen die Tüchtigkeit eines nicht von Natur guten Wesens ist nur für dieses Wesen selbst gut. Aehnlich verhält es sich auch mit der Lust. Hier nämlich muß man Halt machen und untersuchen, ob eine Freundschaft ohne Lust möglich sei, und wie sich diese von den anderen unterscheide, und welcher von beiden Personen die Liebe zukomme, und ob die Freundschaft darauf beruhe, daß der andere Theil tugendhaft ist, obgleich er keine Lust erweckt, und nicht darauf, daß er keine Lust erweckt. Weil also das Lieben in doppeltem Sinne genommen wird, so fragt sich, ob es deßwegen nicht ohne Lust erscheine, weil die Aeußerung der Thätigkeit

[1]) τῷ für τὸ mit Fritzsche.
[2]) α᾽ τῷ für καλόν mit Bonitz.
[3]) οἷον τὸ für τοιοῦτον mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[4]) ᾗ für ἡ mit Fritzsche.

selbst etwas Gutes ist? Wie aber auf dem Gebiet des Wissens die neuen Erkenntnisse und Anschauungen sich hauptsächlich durch die Lust [1]) die sie hervorrufen bemerklich machen, so offenbar auch das Erkennen vertrauter und befreundeter Menschen: von beiden gilt Dasselbe. Von Natur wenigstens ist das schlechthin Gute auch schlechthin lusterweckend, und für wen etwas Gut ist, für den ist es auch lusterweckend. Daher gerade das Gleiche sich gegenseitig eine Quelle der Lust ist und der Mensch für den Menschen die Quelle der größten Lust. Gilt dieß schon von unvollkommenen Wesen, so offenbar auch von vollkommenen [2]): vollkommen aber ist der Tugendhafte. Ist aber die thätige Freundschaft zwischen zwei Personen ein mit Lust verbundenes Erfahren dessen daß sie sich gegenseitig anderen Menschen vorziehen [3]), so ist offenbar die erste Freundschaft überhaupt ein gegenseitiges Vorziehen des schlechthin Guten und Lusterweckenden, weil es gut und lusterweckend ist. Und diese Freundschaft ist eine solche dauernde Beschaffenheit, aus der dieses Vorziehen entspringt. Die Wirkung der dauernden Beschaffenheit nämlich ist die thätige Freundschaft, und diese ist nicht außerhalb, sondern in dem Liebenden selbst, während jedes Vermögen außerhalb ist: denn entweder ist es in einem Anderen, oder in dem Liebenden selbst, sofern [4]) er als ein Anderer gilt. Darum ist das Lieben ein Lustempfinden, nicht das Geliebtwerden. Denn das Geliebtwerden ist eine Thätigkeit des Liebenswerthen, das Lieben aber auch eine Thätigkeit der Freundschaft, und dieses findet nur beim Beseelten Statt, jenes auch beim Unbeseelten, sofern auch dieses Gegenstand der Liebe und Freund-

[1]) ἡδεῖ für εἶδει mit Fritzsche.
[2]) ἀτελεῖ — τελειωθέντι mit Fritzsche.
[3]) ἀντιπροαιρέσεως mit Fritzsche.
[4]) ᾗ ᾗ für ᾗ mit Bonitz, Par., Fritzsche.

schaft sein kann. Da aber die thätige Freundschaft ein Gebrauchmachen von dem Gegenstand derselben ist [1]), sofern dieser Gegenstand der Freundschaft ist, und da der Freund für den Freund Gegenstand der Freundschaft ist, sofern er Freund, nicht sofern er musikalisch oder heilkundig ist: so ist die von ihm, sofern er Freund ist, ausgehende Lust die Lust der Freundschaft: denn seine Person selbst wird geliebt, nicht etwa andere Eigenschaften, die er noch haben könnte [2]). Wenn also der Eine nicht deßwegen Lust empfindet weil der Andere gut ist, so ist dieß nicht jene erste Freundschaft. Es darf [3]) auch keine zufällige Eigenschaft des einen Theils der Freundschaft ein Hinderniß in den Weg legen, welches die Lust überwöge, die seine Tugend erweckt: wäre [4]) er z. B. sehr übelriechend, so würde er allein gelassen, und man wäre es zufrieden ihm wohlzuwollen, ohne in seinem Umgang zu leben.

Dieß also ist die erste Freundschaft, über welche [5]) Alle einig sind. Die übrigen Arten scheinen es um ihretwillen zu sein und sind aus demselben Grunde Gegenstand des Zweifels. Für etwas Beständiges nämlich wird die Freundschaft gehalten, beständig ist aber nur jene erste. Denn was auf richtigem Urtheil beruht ist beständig, ein richtiges Urtheil aber kommt dadurch [6]) zu Stande, daß nicht rasch und nicht leichtfertig verfahren wird. Eine Freundschaft kann aber ohne Vertrauen nicht beständig sein, und das Vertrauen

---

[1]) τῷ φιλουμένῳ für τὸ φιλούμενον ὅ mit Fritzsche.
[2]) ἄλλος mit Fritzsche.
[3]) δεῖ für δή mit Sylburg, Par., Fritzsche.
[4]) εἰ γάρ für τί γάρ mit Fritzsche und Par. nach Bekkers Muthung.
[5]) ἣν mit Fritzsche.
[6]) οὐ gestrichen mit Bonitz, Par., Fritzsche.

ßt entstehen ohne Zeit. Denn man muß sich erproben, wie Theogs
s sagt [1]):

Nicht kannst wissen den Sinn des Mannes du oder des Weibes,

Ehe du erprobt ihn hast, wie man den Ochsen erprobt.

Ebensowenig ist die Freundschaft möglich ohne Zeit. Höchstens den Wunsch kann man haben, eine Freundschaft zu schließen, und dieß wird häufig mit der Freundschaft selbst verwechselt. Wenn nämlich zwei Personen geneigt sind sich zu befreunden, so glauben sie nicht erst zu wünschen, daß sie Freunde würden (da sie sich in Allem nach Freundes Art gefällig sind), sondern es schon zu sein. Es geht aber mit der Freundschaft wie mit andern Dingen: nicht wer gesund werden will ist es schon, und ebensowenig wer Freund werden will. Dieß kann man daraus erkennen, daß diejenigen, welche in diesem Zustand sich befinden, ohne sich erprobt zu haben durch Verleumdung leicht zu trennen sind. In den Stücken nämlich in welchen sie einander erprobt haben, sind sie sicher gegen Verleumder, der seine dieß aber nicht der Fall ist, da werden sie dem Verleumdung, wo Aussagen wahrscheinlich zu machen versteht, Glauben schenken. Zugleich ist aber deutlich, daß bei lasterhaften Menschen diese Freundschaft nicht Statt findet. Denn mißtrauisch und arglistig gegen Jedermann ist der Lasterhafte, da er nach sich selbst die Anderen beurtheilt. Daher die Tugendhaften leichter zu täuschen sind, solange ihr Mißtrauen nicht durch eine Erfahrung gerechtfertigt ist. Die Lasterhaften aber ziehen das was von Natur gut ist immer dem Freunde vor, und keiner von ihnen liebt den Menschen mehr als die Sache. Deßwegen sind sie auch keine Freunde. Denn so findet jene Gemeinheit deſſen was die Freunde haben nicht Statt; denn statt d

den Sachen zugetheilt (d. h. zugerechnet). Daraus folgt daß jene erſte Freundſchaft nicht unter Vielen Statt finden kann, weil es ſchwer iſt Viele zu erproben: es müßte [1]) ja mit Jedem ein Zuſammenleben Statt finden. Auch darf das Wählen bei Freunden nicht ebenſo Statt finden wie bei Kleidern. Obgleich es nämlich Sache des Verſtändigen zu ſein ſcheint, unter Zweien das Beſſere zu wählen, und, wenn man das Schlechtere lange benützt hat, das Beſſere aber noch nicht, dieſes dennoch vorzuziehen iſt: ſo darf man doch nicht dem alten Freund den unbekannten vorziehen und verſuchen ob dieſer nicht etwa der beſſere ſei. Denn ohne Erprobung und an Einem Tage gibt es keinen Freund; dieß braucht vielmehr Zeit: daher der Scheffel Salz ſprüchwörtlich geworden iſt. Zugleich aber muß [2]) der Freund, wenn [3]) er dein Freund ſein ſoll, nicht nur ſchlechthin etwas Gutes ſein, ſondern auch für dich. Schlechthin gut nämlich iſt er dadurch daß er gut iſt, Freund aber dadurch daß er für einen Anderen gut iſt; ſchlechthin gut und Freund endlich [4]) dadurch daß dieſes Beides zuſammenſtimmt, ſo daß was ſchlechthin gut iſt dem Anderen nützlich iſt, angenommen auch jener Erſte wäre zwar nicht ſchlechthin gut, ſondern nur für den Andern gut [5]). Eine mit Vielen zugleich unterhaltene Freundſchaft aber ſteht mit der Freundſchaft ſelbſt im Widerſ[illegible] Sachen dem Freunde zuzutheilen (d. h. mitzutheilen) wird der Freund

[1]) ἔδει mit Fritzſche und Par.
[2]) δεῖ für εἰ mit Bonitz, Par., Fritzſche.
[3]) εἰ δή oder blos εἰ für εἶναι (jenes hat Fritzſche, dieſ[illegible] geſetzt).
[4]) δέ eingeſchoben mit Fritzſche und Par.
[5]) Die ſchwer verdorbene Stelle iſt nach Fritzſche ſo [illegible] τοῦτο ἄλλῳ, εἰ καὶ μὴ ἁπλῶς μὲν σπουδαῖος ἄλλῳ [illegible] ἐστὶ χρήσιμον. Nur ſcheint auch die Negation nö[illegible] und hinter μέν geſtellt werden zu m[illegible]

spruch [1]), sofern ihre Bethätigung gegen Viele zugleich eine Unmöglichkeit ist.

Aus diesem nun erhellt daß man der Freundschaft mit Recht die Beständigkeit zuschreibt, wie der Glückseligkeit das Sichselbstgenügen, und richtig sagt der Dichter [2]):

Das Wesen ist beständig ja, die Schätze nicht.

Noch viel richtiger aber ist es diese Beständigkeit dem tugendhaften Wesen [3]) beizulegen und zu sagen, daß die Zeit den Freund zeigen müsse und das Unglück mehr als das Glück. Denn im Unglück zeigt sich, daß gemeinschaftlich ist was Freunde besitzen, denn die Freunde allein ziehen dem was von Natur ein Gut oder ein Uebel ist — und dieß ist der Bereich der Glücksfälle und der Unglücksfälle — den Menschen vor, und dieser ist ihnen lieber als ein Glück, das ihnen zu Theil werden, oder ein Unglück dem sie entgehen könnten. Das Unglück aber offenbart die Freunde welche es nicht wahrhaft sind, sondern nur zufällig [4]) um des Vortheils willen es waren. Die Zeit aber offenbart beide; denn auch der nützliche Freund zeigt sich nicht im Augenblick, eher der angenehme. Indeß auch den angenehmen Freund kann man nicht so schnell [5]) erkennen. Es geht ja mit den Menschen wie mit den Weinen und Speisen: wie bei diesen das Angenehme schnell sich kundthut, nach längerer Zeit aber möglicher Weise als widerwärtig und als nicht angenehm sich zeigen kann, so

---

[1]) κωλύει mit Fritzsche und Par., und vorher φίλος mit Sylburg und Fritzsche.

[2]) Euripides Electra 941.

[3]) Oder: der Tugend beizulegen, als der Natur.

[4]) τυγόντας mit Fritzsche.

[5]) ταχύ mit Bonitz, Par., Fritzsche.

geht es ähnlich auch mit den Menschen. Das schlechthin Angenehme ist nämlich mit Rücksicht auf den Zweck und die Dauer zu bestimmen. Auch der große Haufe würde zugeben, daß [1]) die Folgen berücksichtigt werden müssen, um zu bestimmen was angenehm sei und was nicht; wie er aber ein Getränke angenehmer nennt, wenn es im Augenblick angenehmer schmeckt, so urtheilt er auch über das Angenehme überhaupt: jenes Getränk kann nämlich wegen der Folgen seines Genusses möglicher Weise auch nicht angenehm sein, und doch nennt er es so, weil er es nicht längere Zeit hindurch genießt, vielmehr durch den ersten Eindruck sich täuschen läßt [2]).

Die erste Freundschaft nun, um deretwillen auch die anderen so heißen, ist die auf der Tugend und auf der aus der Tugend entspringenden Lust beruhende, wie schon gesagt worden ist. Die übrigen Arten kommen auch bei Kindern, bei Thieren und bei lasterhaften Menschen vor. Daher das Sprüchwort „Gleich und Gleich gesellt sich gern" und der Vers [3]):

Verschmolzen ist der Böse mit dem Bösen in der Lust.

Möglich ist aber auch, daß die Lasterhaften für einander lusterweckend sind, nicht [4]) sofern sie lasterhaft oder sittlich indifferent sind, sondern sofern sie z. B. beide musikalisch sind, oder der eine gern singt und der andere gern singen hört [5]), und überhaupt sofern alle Menschen etwas Gutes haben und sie darin zusammenpassen. Sie können einander auch nützlich und förderlich sein, nicht schlechthin, wohl aber zu einem

---

[1]) ὅτι für οὐκ mit Fritzsche.

[2]) ἐξαπατᾷ mit Fritzsche und Par.

[3]) Euripides Bellerophon Fragm. 8 (Dind.).

[4]) οὐχ für καί mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[5]) φιλοδός mit Casaubonus, Par., Fritzsche.

bestimmten Zweck, den sie sich vorgesetzt, oder sofern [1]) sie sittlich indifferent sind. Möglicher Weise kann auch dem tugendhaften Mann ein lasterhafter befreundet sein. Denn sie können einander zu Zwecken, die sie sich vorgesetzt, nützlich sein, der Lasterhafte dem Tugendhaften zu seinem Zwecke, der Tugendhafte dem Unmäßigen zu seinem Zwecke, oder dem Lasterhaften zu einem natürlich guten Zwecke; und so wird der Tugendhafte dem Anderen das Gute wünschen, theils schlechthin das schlechthin [2]) Gute, theils was für ihn unter einer gewissen Voraussetzung gut ist, sofern es z. B. in der Armuth oder in einer Krankheit [3]) für ihn gut ist, und zwar [4]) dieses Letztere um des schlechthin [5]) Guten willen, wie das Einnehmen einer Arznei: dieses an sich kann ja kein Gegenstand seines Wünschens sein, sondern nur um jenes Zweckes willen. Ferner können der Tugendhafte und der Lasterhafte auch so befreundet sein, wie es die Nichttugendhaften unter sich sein können. Denn angenehm und lusterweckend kann der Lasterhafte sein, nicht sofern er lasterhaft ist, sondern sofern er eine Eigenschaft hat, die Allen angenehm ist, z. B. musikalisches Talent; auch sofern Allen etwas Gutes inwohnt (daher Manche ohne [6]) tugendhaft zu sein doch gute Gesellschafter sein können), oder sofern Einer besonders zu dem Anderen paßt: eine gute Seite hat ja Jeder.

3. Dieß also sind die drei Arten der Freundschaft, und in allen

---

[1]) ἢ ἢ mit Bonitz, Fritzsche.

[2]) Ich schlage τὰ ἁπλῶς zu lesen vor, nach dem constanten Sprachgebrauch.

[3]) πενίᾳ — νόσῳ mit Bonitz (Par. πενίᾳ — νόσοις).

[4]) καὶ vor ταῦτα eingesetzt mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[5]) ἁπλῶς für ἁπλῶν.

[6]) μὴ vor σπουδαῖοι eingeschoben mit Bonitz, Par., Fritzsche.

diesen Arten herrscht zwischen den Freunden eine Art Gleichheit: diejenigen nämlich die um ihrer Tugend willen sich befreundet sind, sind es gewissermaßen durch die Gleichheit ihrer Tugend. Eine andere Unterscheidung ergibt sich, wenn man die Ueberlegenheit des einen Theils, die in der Freundschaft auch vorkommt, berücksichtigt, wie die göttliche Tugend der menschlichen überlegen ist. Dieß begründet eine andere Art von Freundschaft, im Allgemeinen die zwischen dem Uebergeordneten und dem Untergeordneten. Auch das Recht wird dadurch ein anderes: hier gilt nur das verhältnißmäßig Gleiche, nicht das quantitativ Gleiche. Dahin gehört der Vater in seinem Verhältniß zum Sohne, der Geber einer Wohlthat in seinem Verhältniß zum Empfänger derselben. Dabei sind aber selbst wieder verschiedene Fälle zu unterscheiden: [1]) etwas Anderes ist die Freundschaft zwischen Vater und Sohn, etwas Anderes die zwischen Mann und Weib, letztere ein Verhältniß des Uebergeordneten zum Untergeordneten, erstere eines zwischen Geber und Empfänger der Wohlthat. In solchen Verhältnissen findet das Wiedergeliebtwerden entweder gar nicht oder nicht auf die gleiche Weise Statt. Es wäre ja lächerlich, wollte Jemand der Gottheit vorwerfen, daß ihre Gegenliebe [2]) nicht der Liebe gleich sei die er zu ihr habe, oder wenn der Untergeordnete [3]) denselben Vorwurf dem Uebergeordneten machen wollte. Denn das Geliebtwerden, nicht das Lieben, kommt dem Uebergeordneten zu, oder letzteres wenigstens in anderer Weise. Dennoch aber [4]) ist die Lust, welche der Sichselbstgenügende an seinem Eigenthum, [der Vater] an seinem Kinde genießt, nicht geringer als die, welche

[1]) Die Interpunktion mit Fritzsche.
[2]) τὸ ἀντιφιλεῖσθαι mit Par., Fritzsche.
[3]) ὁ ἀρχόμενος mit Fritzsche.
[4]) καίτοι nach Fritzsche's Vermuthung.

der Bedürftige empfindet, wenn sein Bedürfniß befriedigt wird. Ebenso sind nun auch die auf dem Nutzen und auf der Lust beruhenden Freundschaften theils auf der Gleichheit beider Theile, theils auf der Ueberlegenheit des einen begründet. Daher machen diejenigen, welche eine Freundschaft zwischen Gleichen eingegangen zu haben glauben, dem anderen Theil Vorwürfe, wenn er ihnen nicht ebenso nützlich ist und ebenso große Dienste erzeigt. Und ebenso bei der auf der Lust beruhenden Freundschaft. Deutlich wird dieß in den Liebesverhältnissen: dieß ist ja der Grund warum in diesen so oft Streitigkeiten entstehen. Der Liebende verkennt nämlich, daß er und der Geliebte hinsichtlich der Verliebtheit einander nicht gleich stehen [1]). Daher glaubt der Verliebte einen Grund zum Streit gefunden zu haben: „das sind der Liebe Worte nicht." [Statt die wirkliche Sachlage einzusehen] meinen beide, ihr Verhältniß zu einander sei das gleiche.

4. Die drei Arten der Freundschaft, die auf der Tugend, auf dem Nutzen und auf der Lust beruhende, sind also, wie gesagt, wieder je in zwei Unterarten getheilt, je nachdem ihnen die Gleichheit beider Theile oder die Ueberlegenheit des einen zu Grunde liegt. Es sind nun zwar beide Unterarten Freundschaften, Freunde [im eigentlichen Sinn] sind aber doch nur diejenigen, deren Verhältniß auf der Gleichheit beruht: ungereimt wäre es ja, wenn ein Mann eines Kindes Freund sein sollte, auch wenn er dasselbe liebt und wieder von ihm geliebt wird. Zuweilen aber ist es Pflicht, den Ueberlegenen zu lieben, während ein Wiederlieben demselben zum Vorwurf gemacht würde, sofern es einem Unwürdigen zu Theil würde. Denn das Lieben bestimmt sich nach der Würdigkeit der Freunde und nach einer

[1]) *Uebersetzt* ist nach Fritzsche's Vorschlag: αὐτοῖς ἐστι τῆς προθυμίας.

gewissen Gleichheit. Des gleichen Grades der Gegenliebe kann nun der eine Theil deßwegen unwürdig sein, weil ihm das reife Alter mangelt, aber auch deßwegen weil er an Tugend oder Adel des Geschlechts oder sonst einem Vorzug dem anderen Theil nachsteht. Immer aber ist es billig [1]), daß der Ueberlegene weniger Liebe oder gar keine erzeige, mag die Freundschaft auf dem Nutzen oder auf der Lust oder auf der Tugend beruhen. Ist nun die Ueberlegenheit eine geringe, so können billig Zweifel entstehen. Das Geringe hat nämlich in gewissen Fällen keine Bedeutung, wie beim Wägen des Holzes, wohl aber hat es eine beim Wägen des Goldes. Uebrigens wird das Geringe [häufig] falsch beurtheilt. Manchem erscheinen seine eigenen Vorzüge der Nähe halber als groß, die fremden wegen der Entfernung als gering. Ist aber die Ueberlegenheit des einen Theils wirklich eine große, so verlangt nicht einmal der andere Theil selbst die Gegenliebe oder das gleiche Maß von Gegenliebe, z. B. im Verhältniß des Menschen zu Gott. Es ist mithin klar, daß Freunde [im eigentlichen Sinne] nur diejenigen sind, die einander gleich sind, und daß ein Wiederlieben nicht [2]) Statt finden kann außer unter Voraussetzung eines Freundschaftsverhältnisses.

Klar ist aber auch, warum die Menschen die auf der Ueberlegenheit beruhende Freundschaft der auf der Gleichheit beruhenden vorziehen: denn jene gewährt ihnen gleichzeitig den Genuß des Geliebtwerdens und den ihrer Ueberlegenheit. Daher bei Manchem der Schmeichler höher in Ehren steht als der Freund, sofern der Schmeichler es darauf anlegt, dem Geschmeichelten gegenüber beides hervorzuheben. Bei den Ehrgeizigen hauptsächlich ist dieß der Fall, indem

[1]) ἄξιον mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) οὐκ eingesetzt mit Fritzsche.

das Bewundertwerden bei einer Ueberlegenheit Statt findet. Von Natur aber ist der Eine mehr zum Lieben, der Andere mehr zum Ehrgeiz geneigt. Zum Lieben geneigt ist wer eher am Lieben als am Geliebtwerden seine Lust hat; wer dieses Letztere vorzieht ist mehr ehrgeizig. Wer also daran sein Lust hat, Gegenstand der Bewunderung und der Liebe zu sein, ist Freund der Ueberlegenheit; wer aber an der Freude des Liebens seine Lust hat, der ist zum Lieben geneigt. Nothwendig nämlich ist im Lieben eine Thätigkeit enthalten, während das Geliebtwerden [1]) eine zufällige Bestimmtheit ist: man kann ja geliebt werden ohne es zu wissen, aber nicht lieben. Es ist auch das Lieben in der Freundschaft wesentlicher als das Geliebtwerden, und letzteres mehr eine den Liebenswerthen zukommende Eigenschaft. Dieß erhellt daraus, daß [2]) — falls das Kennen und Gekanntwerden zusammen nicht möglich wäre — der Freund sich für jenes entscheiden würde, wie es die Frauen bei untergeschobenen [3]) Kindern machen, und die Andromache bei Antiphon. Der Wunsch gekannt zu werden nämlich sieht aus wie aus Selbstsucht hervorgegangen und aus der Geneigtheit Gutes von Anderen zu genießen, statt ihnen welches zu erzeigen; dagegen der Wunsch zu kennen aus der Geneigtheit zu lieben und Gutes zu erweisen. Daher auch diejenigen, welche der Liebe gegen Gestorbene treu bleiben, bei uns Lob ärnten: die Gestorbenen kennen wir ja, ohne von ihnen gekannt zu werden.

Hiemit ist also auseinandergesetzt, daß es mehrere Arten von Freundschaft gebe, und zwar dreierlei, daß das Geliebtwerden und das Wiedergeliebtwerden sich unterscheide, und daß es für die Freunde

---

[1]) φιλεῖσθαι mit Casaubonus, Fritzsche.
[2]) Die Interpunktion mit Casaubonus, Fritzsche.
[3]) ὑποβολαίς mit Par., Fritzsche.

einen Unterschied ausmache, je nachdem ihre Freundschaft auf der Gleichheit beider Theile oder auf der Ueberlegenheit des einen beruht.

5. Da aber der Begriff Freund und befreundet, wie zu Anfang [1]) bemerkt wurde, auch im allgemeineren Sinne von denen genommen wird, die demselben ein weiteres Gebiet anweisen, und zum Theil das Gleiche, zum Theil das Entgegengesetzte für befreundet erklären, so muß auch davon und von dem Verhältniß dieser Freundschaft zu den von uns besprochenen Arten derselben die Rede sein. — Das Gleiche wird theils auf das Lusterweckende, theils auf das Gute bezogen. Das Gute nämlich ist einfach, das Böse aber vielgestaltet, und während der Gute oder Tugendhafte immer sich gleich bleibt und seinen Charakter nicht ändert, ist der Lasterhafte und der Thor am Abend keineswegs derselbe der er am Morgen war. Daher die Lasterhaften, wenn sie nicht eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben, einander nicht befreundet sind, sondern entzweit: eine Freundschaft aber, welche nicht beständig ist, ist keine Freundschaft. Das Gleiche ist sich mithin in dem Sinn befreundet, weil das Gute [2]) sich gleich ist. Auch in der auf der Lust beruhenden Freundschaft kommt dieß in gewissen Fällen vor: den Gleichen nämlich ist Dasselbe [3]) lusterweckend, und jedes Wesen ist für sich selbst eine Quelle der Lust. Daher den Gleichgearteten ihre eigenen Stimmen, ihre Eigenschaften, ihre Gesellschaft die größte Lust gewähren, was auch von den Thieren gilt. In dieser Weise ist auch eine Freundschaft zwischen Lasterhaften möglich:

„Verschmolzen ist der Böse mit dem Bösen in
Der Lust."

[1]) VII, 1.
[2]) τὸ ἀγαθόν mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[3]) τὰ αὐτά mit Bonitz, Par., Fritzsche.

Das Entgegengesetzte aber ist dem Entgegengesetzten befreundet, als nützlich; sofern das Gleiche dem Gleichen Nichts nützt. Daher bedarf der Herr des Sklaven und der Sklave des Herrn, und Mann und Frau bedürfen einander gegenseitig, und das Entgegengesetzte ist als nützlich Gegenstand der Lust und des Begehrens, nicht als Endzweck sondern als Mittel zum Endzweck. Wenn nämlich die Begierde befriedigt ist, so ist der Zweck des Begehrenden erreicht, dann aber begehrt es nicht mehr nach dem Entgegengesetzten, wie das Heiße nach dem Kalten, das Trockene nach dem Feuchten begehrt.

Gewissermaßen ist aber auch die Freundschaft mit dem Entgegengesetzten eine Freundschaft mit dem Guten. Die Gegensätze begehren nämlich einander um der Mitte willen, weil eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen ihnen Statt findet, sofern aus beiden die zwischen ihnen liegende Mitte entsteht [1]). Es findet hier also [2]) nur zufälliger Weise eine Freundschaft mit dem Entgegengesetzten Statt; an sich ist es eine Freundschaft mit der Mitte, denn nicht nach einander sondern nach der Mitte trachten die Gegensätze. Aus übermäßiger Kälte z B. kommen sie durch die Erwärmung zur Mitte, und ebenso aus übermäßiger Wärme durch das Erkalten. Und ähnlich auch in anderen Verhältnissen. Geschieht dieß nicht, so bleibt es immer beim Begehren, und die Mitte wird nicht erreicht. Es empfindet aber der in der Mitte Befindliche [der Tugendhafte] seine Lust an dem was von Natur Lust erweckt, ohne Begierde; die Uebrigen dagegen an dem was von dem natürlichen Zustand sich entfernt.

Diese Art Freundschaft kommt auch beim Leblosen vor; zur Liebe selbst aber kommt es erst beim Beseelten. Daher können zuweilen

[1]) διὰ τὸ γίνεσθαι mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) ἔτι halte ich für verderbt.

die entgegengesetzten Charaktere an einander Geschmack finden, der Mürrische am Witzigen, der Reizbare am Gelassenen [1]): sie gelangen nämlich, der Eine mit des Anderen Hilfe, zur Mitte. Also nur zufälliger Weise und, wie gezeigt worden ist, um des Guten willen sind die Gegensätze einander befreundet.

Damit haben wir erörtert wie viele Arten von Freundschaft es gibt und nach welchen verschiedenen Rücksichten man von Freunden, von Liebenden und Geliebten spricht, und zwar so daß auch ohne das Lieben von Freundschaft die Rede sein kann.

6. Vielen Schwierigkeiten unterliegt die Frage, ob man sein eigener Freund heißen könne oder nicht? Manche nämlich glauben, Jeder sei in erster Linie sein eigener Freund, und nach diesem Maßstab beurtheilen sie das Verhältniß zu den übrigen Freunden. Sehen wir aber auf die Begründungen und auf diejenigen Eigenschaften, welche nach den allgemeinen Ueberzeugungen bei Freunden vorhanden sein müssen, so spricht Manches dafür, Manches dagegen. Es ist dieß nämlich ein Verhältniß, das mit der Freundschaft eine gewisse Aehnlichkeit hat, schlechthin genommen aber keine Freundschaft ist. Lieben und Geliebtwerden nämlich setzt zwei getrennte Personen voraus, und deßwegen ist Jemand sein eigener Freund mehr in dem Sinn [2]) wie [3]) wir hinsichtlich des Mäßigen und Unmäßigen die Frage erörtert haben, wiefern sie freiwillig oder unfreiwillig handeln, indem nämlich gewisse Seiten der menschlichen Seele zu einander in einem gewissen Verhältniß stehen. Die ganze Frage hat Aehnlichkeit mit der, ob man zugleich sein eigener Freund und sein eigener Feind sein, und ob

---

[1]) μακροθύμοις mit Fritzsche.
[2]) οὕτως mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[3]) ὡς eingesetzt mit Sylburg, Bonitz, Par., Fritzsche.

man sich selbst Unrecht thun könne. Denn dieses Alles setzt zwei getrennte [1]) Personen voraus. Findet nun auch in der Seele eine gewisse Zweiheit Statt, so ist diese Voraussetzung in gewissem Sinne vorhanden; findet aber diese Zweiheit in ihr nicht Statt, so ist diese Voraussetzung nicht vorhanden.

Nach der Liebe gegen sich selbst richten sich auch die übrigen Bestimmungen des Liebens, welche wir in unsern Untersuchungen zu Grunde zu legen pflegen. Als Freund nämlich gilt [nach der einen Begriffsbestimmung] wer uns das Gute oder was er dafür hält wünscht, nicht um seiner selbst, sondern um unsertwillen; nach einer anderen Bestimmung aber derjenige welcher uns das Sein um unsertwillen, nicht um seinetwillen, wünscht, auch wenn er uns kein Gut zukommen läßt und uns, weil er nicht mit uns umgeht, gar nicht zu lieben scheint [2]); — nach einer dritten Bestimmung endlich derjenige welcher unsern Umgang an sich und nicht um eines andern Grundes willen vorzieht: zu Gunsten dieser Bestimmung führt man an, daß der Vater seinen Kindern zwar das Sein wünsche, zu seinem Umgang aber andere Personen wähle. Diese Bestimmungen aber stehen sämmtlich im Widerspruch mit einander. Die erste nimmt da keine Freundschaft [3]) an, wo wir dem Anderen nicht das wünschen, was für uns selbst gut ist, die zweite da, wo wir ihm das Sein nicht wünschen, die dritte da, wo wir seinen Umgang nicht wünschen. Zur Liebe werden wir ferner auch das reine, durch keinen fremdartigen Beweggrund hervorgerufene Mitleiden mit dem Leidenden nehmen, nicht das Mitleiden

[1]) διηρημένοις mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[2]) Die Stelle ist gründlich verdorben; einstweilen ist nach Fritzsches Vermuthung μηδὲ τῷ μὴ συνεῖναι τούτῳ δόξειε μάλιστα φιλεῖν übersetzt worden.

[3]) Für φιλεῖσθαι scheint φιλίαν εἶναι natürlicher zu sein.

der Sklaven mit dem Herrn meine ich, wenn dieser in einer Krankheit übel aufgelegt ist, denn dieses hat nicht das Schicksal des Herrn zum Gegenstand, sondern das Mitleiden der Mutter mit dem Kinde und das der zusammenleidenden Vögel [1]). Denn nicht nur mitzuleiden wünscht der Freund mit dem Freunde, sondern auch dasselbe Leid mit ihm zu theilen, wie mitzudürsten mit dem Dürstenden, oder, falls dieß nicht möglich, das diesem am nächsten kommende Leid zu haben [2]). Dasselbe gilt von der Freude: Freude zu empfinden um des Freundes willen, weil dieser sich freut, nicht aus einem anderen Beweggrund, gehört zur Freundschaft. Weiter heißt es sprüchwörtlich von der Freundschaft: „Gleichheit, Freundschaft", und „Ein Herz und Eine Seele [3]) haben die wahren Freunde." Alles dieß läßt sich auch von der Freundschaft des Menschen mit sich selbst oder der Selbstliebe behaupten. Denn in dieser Weise wünscht der Mensch sich selbst das Gute, sofern Niemand sich selbst etwas Gutes erzeigt aus einem andern Beweggrund oder einem Andern zu lieb. Er behauptet aber nicht es gethan zu haben sofern er eins ist: denn wer seine Liebe zur Schau trägt scheint zu wünschen daß man ihn liebe, nicht selbst zu lieben. Auch der Wunsch daß der Freund sei und lebe, daß man mit ihm zusammenlebe und Freud und Leid mit ihm theile, so wie jenes „Ein Herz und Eine Seele", endlich daß man ohne einander nicht leben kann, sondern das Zusammensterben vorzieht. Alles dieß gilt auch vom Verhältniß des Menschen zu sich selbst, und so geht er wohl mit sich selbst um.

Indeß kann dieß nur vom Tugendhaften in seinem Verhältniß zu sich selbst ausgesagt werden; beim Lasterhaften dagegen, wie beim Un-

[1]) Gemeint sind vielleicht die Sympathie-Vögel.
[2]) ἢ εἰ μὴ ἐνδέχοιτο, ὅτι ἐγγύτατα mit Fritzsche.
[3]) ψυχήν mit Casaubonus, P^ac., Fritzsche, und μή gestrichen mit denselben.

mäßigen, herrscht ein innerer Zwiespalt. Und darum scheint es auch möglich zu sein, daß Jemand sein eigener Feind ist. Sofern aber der Mensch ein einiges, untrennbares Wesen ist, ist er sich selbst theuer und begehrenswerth. So beschaffen ist der Tugendhafte und durch die auf der Tugend beruhende Freundschaft mit sich selbst Befreundete, während der Lasterhafte nicht Einer ist sondern Viele, und wankelmüthig und am nämlichen Tag ein Anderer. Daher auch die Selbstliebe sich auf die in der Tugend begründete Freundschaft zurückführen läßt: denn wiefern Jemand sich gleich ist und Einer und für sich selbst gut, insofern ist er mit sich selbst befreundet und sich selbst begehrenswerth. So beschaffen ist aber der Mensch von Natur; während der Böse gegen die Natur böse ist. Der Tugendhafte dagegen spaltet sich nicht gleichsam in zwei Personen, von denen entweder die eine der anderen, während diese handelt, gleichzeitig Vorwürfe macht, wie dieß beim Unmäßigen der Fall ist; oder die spätere der früheren, was von dem zur Reue Geneigten [1]) gilt; oder die frühere der späteren, was von dem Lugner gilt. Vielmehr verhält sich im Allgemeinen der Tugendhafte zu sich selbst wie Koriskus zum tugendhaften Koriskus, wenn man diese sophistische Unterscheidung machen darf. Wie groß nämlich die Stärke der ursprünglich guten Natur auch in dem Lasterhaften ist [2]) sieht man daraus daß sie, wenn sie mit sich zerfallen sind, Hand an sich selbst [3]) legen: und doch ist jeder in seinen eigenen Augen gut. Es strebt aber wer schlechthin gut ist auch sein eigener Freund zu werden, weil er, wie gesagt, ein Doppeltes in sich hat, was von Natur befreundet sein will und unmöglich getrennt werden kann. Daher scheint beim Menschen jeder mit sich befreundet

[1]) μεταμελητικός mit Casaubonus, Par., Fritzsche.
[2]) αὐτῶν mit Fritzsche.
[3]) αὐτούς mit Fritzsche.

zu sein, bei den Thieren aber nicht [1]): das Pferd z. B. ist nicht in seinen eigenen Augen gut und darum auch nicht sein eigener Freund. Ebensowenig ist es das Kind, außer sofern es schon Vorsätze faßt: denn dann steht auch die Vernunft [2]) schon im Widerspruch mit der Begierde.

Diese Freundschaft des Menschen mit sich selbst gleicht der zwischen Verwandten, denn keines dieser Verhältnisse aufzulösen haben die Betheiligten in ihrer Macht; vielmehr, selbst wenn sie in Zwist gerathen, bleiben Letztere doch verwandt, und Ersterer bleibt immer noch Einer, so lange er lebt.

Aus diesem erhellt also, in wie vielfachem Sinne der Ausdruck Freundschaft gebraucht werde, und daß jede Freundschaft sich auf die erste und eigentliche zurückführen lasse.

7. In die Untersuchung über die Freundschaft scheint auch die über das Wohlwollen und die Einmüthigkeit zu gehören. Letztere werden nämlich von Einigen für Eines und Dasselbe mit der Freundschaft gehalten, während Andere glauben, alle drei kommen immer zusammen vor. Es ist aber das Wohlwollen weder von der Freundschaft durchaus verschieden, noch schlechthin eines mit ihr. Denn wir haben drei Arten von Freundschaft unterschieden, aber weder in der auf dem Nutzen, noch in der auf der Lust beruhenden Art kommt das Wohlwollen vor. Wenn nämlich Jemand einem Andern das Gute wünscht, weil dieß ihm selbst nützlich ist, so dürfte er es um seiner selbst willen wünschen, nicht um des Anderen willen Es scheint aber Wohlwollen, wie die Freundschaft [3]), nicht Sache dessen zu sein,

[1]) Ich schlage vor zu lesen: ζώων οὖχ· οἷον ἵππος αὐτῷ [illegible] οὐκ ὀρεκτός, οὐκ ἄρα φίλος.

[2]) νοῦς mit Fritzsche.

[3]) Entweder ist φιλία für εὔνοια zu lesen, oder will καὶ ἡ φιλία ἡ εὔνοια.

der es hegt, sondern dessen, gegen den es gehegt wird. Gäbe es aber in der auf der Lust beruhenden Freundschaft [1]) ein Wohlwollen, so würde man auch dem Leblosen wohlwollen. Mithin beschränkt sich das Wohlwollen offenbar auf die in der Tugend begründete Freundschaft. Während aber dem Wohlwollenden nur das Wünschen zukommt, kommt dem Freund auch die Ausführung des Wunsches zu. Das Wohlwollen nämlich ist der Anfang der Freundschaft, sofern jeder Freund wohlwollend, aber nicht jeder Wohlwollende Freund ist. Der Wohlwollende scheint nur die Freundschaft beginnen zu wollen, daher das Wohlwollen der Anfang der Freundschaft, nicht diese selbst ist. * * * [2]). Es gelten nämlich die Freunde für einmüthig und die Einmüthigen für Freunde. Die freundschaftliche Einmüthigkeit erstreckt sich aber nicht auf Alles, sondern nur auf den Umgang und auf das was die Einmüthigen handelnd verwirklichen wollen, nicht [3]) blos auf die Gedanken und Begierden (denn es gibt einen Drang das Entgegengesetzte zu begehren, wie im Unmäßigen dieser Widerstreit vorhanden ist): vielmehr [4]) müssen die Einmüthigen in ihren Vorsätzen und Begierden einmüthig sein. Bei den Tugendhaften aber findet die Einmüthigkeit Statt, denn die Bösen fügen sich Schaden zu, wenn ihre Vorsätze und Begierden dieselben sind. Es scheint indeß auch die Einmüthigkeit so wenig als die Freundschaft blos in einem einzigen Sinne genommen zu werden, sondern eine die erste und eigentliche

[1]) εἰ δ' ἦν — φιλία mit Casaubonus, Par., Fritzsche.

[2]) Ich nehme mit Bonitz eine Lücke an, in welcher das Wohlwollen abgeschlossen und die Erörterung der Einmüthigkeit begonnen wird.

[3]) Ich lese οὐ für οὔτε.

[4]) *Es ist nach* Fritzsche's Vorschlag ἀλλὰ für οὗ gesetzt; indeß *liegt wohl eine tiefere* Verderbniß zu Grunde.

zu sein, und dieß ist die von Natur tugendhafte Einmüthigkeit, daher diese unter Bösen nicht möglich ist. Verschieden von dieser ist eine andere Einmüthigkeit, welche bei Bösen Statt findet, wenn ihre Vorsätze und Begierden auf Dasselbe gerichtet sind. Dieses Begehren nach Demselben muß aber der Art sein, daß es beiden Theilen möglich ist das Begehrte zu erlangen. Denn wenn sie etwas begehren was nicht beide erlangen können, so werden sie sich bekämpfen, was bei Einmüthigen nicht geschehen kann. Handelt es sich z. B. um ein Ueber- oder Untergeordnetsein, so findet Einmüthigkeit Statt, wenn Jeder will, nicht daß ihm das Eine oder Andere zukomme, sondern daß es demselben zukomme. — Die Einmüthigkeit ist die bürgerliche Freundschaft. — So viel über Einmüthigkeit und Wohlwollen.

8. Ein Gegenstand des Streites ist auch, warum der Geber einer Wohlthat den Empfänger mehr liebe als dieser jenen? Und doch scheint das Umgekehrte recht und billig zu sein: man sollte meinen, das Gegentheil müsse Statt finden, wegen des Nutzens und Vortheils den der Empfänger gehabt hat; er ist ja dem Geber verpflichtet [1]), und an ihm ist es die Wohlthat zurückzuerstatten. Es kommt aber nicht bloß dieß in Betracht, vielmehr hat die Sache noch eine allgemeinere, in der Natur begründete Seite. Die Thätigkeit nämlich ist das Vorzüglichere, und was von der Thätigkeit gilt, das gilt auch von ihrem Resultat, dem Werk, und der Empfänger ist gleichsam das Werk oder Geschöpf des Gebers. Daher auch bei den Thieren die Fürsorge für ihre Jungen, für ihre Erzeugung und Erhaltung. Und so haben denn die Väter größere Liebe zu den Kindern als diese zu jenen, und die Mütter noch größere als die Väter, und die Kinder wieder größere Liebe zu ihren eigenen Kindern als zu ihren Eltern,

[1]) τῷ μὲν γὰρ ὀφείλεται mit Fritzsche.

weil die Thätigkeit das Vorzüglichste ist. Daß aber die Liebe der Mutter größer ist als die des Vaters kommt daher daß sie die Kinder mehr für ihr Werk hält: der Antheil an dem gemeinsamen Werk nämlich bestimmt sich nach der Mühe, welche beide Theile damit gehabt haben; der Mutter aber macht die Geburt mehr Mühe und Unlust.

So viel von der Freundschaft gegen sich selbst und von der Freundschaft die unter einer größeren Anzahl von Personen Statt finden kann.

9. Es scheint aber zwischen der Gleichheit auf welcher das Recht beruht, und der auf welcher die Freundschaft beruht (wenn sie nicht grundlos eine Gleichheit heißt) eine gewisse Beziehung Statt zu finden. Jede Staatsverfassung stellt aber ein gewisses Recht dar, denn jede ist eine Gemeinschaft, und jede Gemeinschaft wird durch das Recht zusammengehalten. Daher entsprechen den verschiedenen Arten der Freundschaft [1]) ebensoviele verschiedene Arten des Rechts und der Gemeinschaft, und alles dieses grenzt an einander und hat nur unbedeutende Unterschiede. Da sich aber die Seele zum Leibe verhält wie der Künstler zu seinem Werkzeug, der Herr zu seinem Sklaven, so findet hier keine Gemeinschaft Statt: denn es sind hier überall nicht zwei getrennte Wesen vorhanden sondern [Leib und Seele] sind eins, [Werkzeug und Sklave] aber gehören dem Einen [2]). Auch ist nicht zu trennen was für Beide ein Gut ist, vielmehr was für Beide gut ist ist es für den Einen, um dessenwillen das Andere ist. Der Leib nämlich ist ein angeborenes Werkzeug, der Sklave ein trennbarer Theil und ein trennbares Werkzeug seines Herrn, und das Werkzeug gleichsam

---

[1]) ὥστε ὅσα εἴδη φιλίας nach Bonitz' trefflicher Besserung.

[2]) οὐδέν gestrichen mit Fritzsche (in ἴδιον geändert von Pac.).

ein unbeseelter Sklave. Die übrigen Gemeinschaften aber sind gewissermaßen [1]) Theile der bürgerlichen Gemeinschaft, wie die der Stammverwandten, der Opfergenossen und die auf Gelderwerb abzielenden Verbindungen [2]). Alle Staatsverfassungen aber sind zugleich in der Familie [3]) vorhanden, die ächten Arten wie ihre Abarten. (Die Staatsverfassungen theilen ja [hinsichtlich der Abarten] das Schicksal der Tonarten.) Die Königsherrschaft entspricht dem Verhältniß des Vaters zu den Kindern, die aristokratische Verfassung dem zwischen Mann und Weib, die demokratische dem zwischen Brüdern. Ihre Abarten sind die Gewaltherrschaft, die Oligarchie und die Pöbelherrschaft. Ebensovielfach ist nun das Recht. Wie sich aber das quantitativ Gleiche vom Verhältnißgleichen unterscheidet, so wird im Recht, in der Freundschaft und in der Gemeinschaft dieselbe Unterscheidung zu machen sein. Auf dem quantitativ Gleichen beruht die Demokratie und die kameradschaftliche Freundschaft, denn in diesen wird mit demselben Maß gemessen; auf dem verhältnißmäßig Gleichen die aristokratische Verfassung [4]) und die Königsherrschaft, denn für den Uebergeordneten und den Untergeordneten gilt nicht Eines und Dasselbe, sondern das Verhältnißmäßige als Recht. Dasselbe gilt vom Verhältniß des Vaters zum Sohne und von den Geschäftsverbindungen.

10. Man spricht ferner von verwandtschaftlicher, kameradschaftlicher, genossenschaftlicher (d. h. bürgerlicher) Freundschaft. Die ver-

[1]) πῃ für ἤ mit Bonitz.

[2]) ἔτι πολιτεῖαι halten wir mit Fritzsche für eine Dittographie und streichen die Worte.

[3]) ἐν οἰκίαις mit Fritzsche (ἐν δικαίοις Par.).

[4]) ἀρίστη, das, selbst wenn man ihm den Artikel vorsetzt, nicht zu halten sein wird, dürfte auch nur einer Dittographie seinen Ursprung verdanken. Ebenso urtheilt Par.

wandtschaftliche hat viele Unterarten, z. B. die zwischen Brüdern, die zwischen Vater und Sohn. Sie beruht nämlich theils auf dem verhältnißmäßig Gleichen, wie die Freundschaft des Vaters, theils auf dem quantitativ Gleichen, wie die zwischen Brüdern. Letztere steht der kameradschaftlichen nahe, da Brüder die gleichen Rechte beanspruchen. Die bürgerliche Freundschaft beruht zu allermeist auf dem Nutzen: die Menschen, glaubt man, seien zusammengetreten, weil sie sich selbst nicht genügten [1]), obgleich auch das Bedürfniß des Umgangs sie hätte zusammenführen können. In der Demokratie und ihrer Abart allein findet nicht blos eine Freundschaft Statt, sondern auch ein gemeinsames Theilnehmen an etwas, wie dieß bei Freunden der Fall ist; die übrigen dagegen beruhen auf der Ueberlegenheit des einen Theils. Am meisten aber gilt das Recht in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft, weil auf diese das bürgerliche Recht seine Anwendung erleidet. In dieser Freundschaft nämlich ist die Verbindung eine andere als die von Säge und Kunst, die nicht auf einem gemeinsamen Zweck beider beruht, sondern lediglich auf dem der sie benützt: sie verhalten sich ja wie [2]) Werkzeug und Seele. Indeß wird auch dem Werkzeug selbst [3]) diejenige Sorgfalt zugewendet, die seiner Verrichtung entspricht, denn um dieser willen ist es da. Für den Bohrer ist dieß ein doppeltes, aber das wichtigere ist seine Thätigkeit, das Bohren [4]). In demselben Fall befinden sich, wie schon bemerkt worden, der Leib und der Sklave.

Die Frage nun, wie man mit dem Freunde umzugehen habe, fällt zusammen mit der Frage, was das Recht des Freundes sei.

[1]) *αὐταρκεῖν* mit Fritzsche.
[2]) *οἷον* mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[3]) *αὐτὸ τὸ* mit Bonitz, Fritzsche.
[4]) Der Text ist gewiß lückenhaft.

Ueberhaupt hat ja das Recht seine Stelle im Verhältniß zu Befreundeten. Denn das Recht setzt Personen voraus, die gemeinsam an etwas Theil haben, und der Freund theilt mit uns das Geschlecht z. B. oder den Umgang. Der Mensch ist nämlich ein nicht blos zur bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch zur Familiengesellschaft bestimmtes Geschöpf, und es gilt von ihm nicht was von den Thieren, daß er zu gewissen Zeiten [1]) mit dem nächsten besten Individuum männlichen oder weiblichen Geschlechtes sich paarte, zu andern Zeiten aber ein einsiedlerisches Leben führte [2]). Vielmehr ist der Mensch zur Gemeinschaft mit denen bestimmt mit welchen er durch Abstammung verwandt ist. Es gibt mithin eine Gemeinschaft und ein gewisses Recht, selbst wenn es keine bürgerliche Gesellschaft gäbe. Die Familie ist also eine Art Freundschaft.

Die Verbindung zwischen Herr und Knecht ist ähnlich der zwischen Kunst und Werkzeug, Leib und Seele; in solchen Verbindungen kann von Freundschaft und von Recht nicht die Rede sein, sondern nur von etwas das Aehnlichkeit mit diesem hat: ebenso ist das Gesunde [3]) kein Recht, aber ihm ähnlich. Zwischen Mann und Frau aber gibt es eine Freundschaft, weil sie einander nützlich sind [4]), und eine Gemeinschaft. Zwischen Vater und Sohn findet dieselbe Freundschaft Statt wie zwischen Gott und Mensch, zwischen Geber und Empfänger einer Wohlthat, und allgemein zwischen dem von Natur Uebergeordneten und dem von Natur Untergeordneten. Die Freundschaft zwi-

---

[1]) *καὶ* vor *τῷ τυχόντι* gestrichen mit Par., Fritzsche.

[2]) *ἄλλοτε δ' ἰδιάζει μοναυλικόν* nach Fritzsche's trefflicher Besserung (auf *μοναυλικόν* ist auch Par. gerathen).

[3]) *Ist gewiß verderbt*, aber Fritzsche's *νικόν* ist nicht zu halten.

[4]) *χρησίμων* mit Fritzsche.

schen Brüdern hat hauptsächlich den Charakter der auf Gleichheit beruhenden kameradschaftlichen Freundschaft.

Nicht bin ich [1]) ihm ja ein unehlicher Sohn.
Zeus selbst vielmehr wird Vater genannt
Uns beiden, mein Herr.

Das sind Worte, wie sie der spricht, welcher das Gleiche beansprucht. Daher in der Familie zuerst die Anfänge und Quellen der Freundschaft, der bürgerlichen Gesellschaft und des Rechts zu suchen sind.

Da es aber dreierlei Freundschaften gibt, die auf der Tugend, die auf dem Nutzen und die auf der Lust beruhende, und jede wieder zwei Unterarten hat, je nachdem ihr die Gleichheit beider Theile oder die Ueberlegenheit des einen zu Grunde liegt; und da das, was in jeder das Recht ist, aus den sich erhebenden Streitigkeiten [2]) klar wird: so ist zu sagen daß die [3]) auf der Ueberlegenheit des einen Theils beruhende Freundschaft das Verhältnißmäßige erfordere, so jedoch daß nicht das gerade, sondern das umgekehrte Verhältniß Statt zu finden hat, daß also der überlegene Theil verlangt, wie er sich zu dem geringeren verhalte, so müsse umgekehrt die Leistung des Geringeren zu dem sich verhalten, was von seiner Seite geschehe, da er als der Uebergeordnete jenem als dem Untergeordneten gegenüberstehe [4]). Wo nicht, so beansprucht er doch jedenfalls das quantitativ Gleiche. So geht es ja auch in den anderen Gemeinschaften zu: bald gilt in ihnen das quantitativ Gleiche bald das verhältnißmäßig Gleiche. Hat nämlich jeder die

---

[1]) ἀπεδείχθην mit Casaubonus, Fritzsche.

[2]) ἀμφισβητήσεων oder ἀμφισβητηθέντων: jenes hat Fritzsche, dieses Bonitz vorgeschlagen.

[3]) τῇ mit Fritzsche.

[4]) διαιρέμενος mit geänderter Interpunktion nach Bonitz, Par., Fritzsche.

gleiche Summe eingelegt [1]), so theilen sie auch zu gleichen Theilen, wo nicht, so theilen sie nach Verhältniß der Einlagen. Der Geringere aber will dieses Verhältniß umdrehen und eine Verbindung herstellen, welche man die kreuzweise nennen könnte [2]). So aber, muß es scheinen, kommt der Ueberlegene zu kurz und wird aus der Stellung des Freundes und Theilhabers in die eines Bürgers gebracht, auf den der Staat seines Reichthums wegen die schwersten Lasten wälzt. Es muß also noch etwas Anderes hereingezogen werden, um die Gleichheit und das Verhältniß herzustellen. Dieses Andere ist die Ehre, welche dem Uebergeordneten gegen den Untergeordneten und der Gottheit von Natur zukommt: mit dieser Ehre muß man den Nutzen ausgleichen.

Die auf der quantitativen Gleichheit beruhende Freundschaft ist die bürgerliche, und diese beruht auf dem Nutzen: wie aus diesem Grunde die Staaten mit einander befreundet sind, so auch die Bürger Eines Staates. [Wie es dort heißt:]

Nichts mehr wollen hinfort die Athener von Megara wissen [3]),

so gilt dieß auch von den Bürgern Eines Staates, wenn sie einander nicht mehr nützlich sind. Vielmehr geht hier in der Freundschaft Leistung und Gegenleistung Zug um Zug. Dieß gilt in der Staatsverfassung, in welcher es nicht schlechthin Uebergeordnete und schlechthin Untergeordnete gibt, weder von Natur noch durch die Königsherrschaft, sondern in welcher abwechselnd dieses, abwechselnd jenes Statt findet, und der Uebergeordnete es nicht deßwegen ist um Wohlthaten zu erweisen, wie die Gottheit, sondern um so viel Gutes zu empfangen als [4]) seine Leistung ausmacht. Auf Gleichheit also will die bürger-

[1]) *εἰσήνεγκον* mit Sylburg, Par., Fritzsche.
[2]) S. *Nikomach. Ethik* V, 8. S. 146 unserer Uebersetzung.
[3]) S. *oben cap. 2.*
[4]) *καὶ* für *ἢ* mit Fritzsche.

liche Freundschaft beruhen. Es hat aber die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft zwei Arten, je nachdem ihr der Charakter eines blos gesetzlichen (contractlichen) oder der eines sittlichen Verhältnisses zukommt. Die bürgerliche Freundschaft sieht auf das Gleiche und auf die Sache, wie der Käufer und der Verkäufer. Daher das Wort [1]):

Was man bedungen als Lohn, das mag dem Freunde genügen.

Beruht nun diese bürgerliche Freundschaft auf besonderer Uebereinkunft, so hat sie auch nur den Charakter eines gesetzlichen Verhältnisses; stellt aber der eine Theil die Gegenleistung dem andern anheim, so will sie ein sittliches Verhältniß, eine kameradschaftliche Freundschaft sein. Daher kommt es daß diese Freundschaft am meisten Veranlassung zu Vorwürfen gibt, sofern ein innerer Widerspruch in ihr vorhanden ist. Während nämlich die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft von der auf der Tugend beruhenden verschieden ist, wollen die Menschen gewöhnlich beide verbinden: sie lassen sich in ihrem Umgang durch den Nutzen bestimmen und machen daraus eine sittliche Freundschaft, als wären sie tugendhaft. Deßwegen wollen sie keine gesetzliche Freundschaft eingehen, wie wenn sie zu dem andern Theil Vertrauen hätten. Ueberhaupt kommt es in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft häufiger zu Vorwürfen als in den beiden andern Arten. Die auf der Tugend beruhende hat ja mit Vorwürfen Nichts zu schaffen, und in der auf der Lust beruhenden trennt man sich, nachdem man die Lust gewährt und genossen hat. Dagegen in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft trennt man sich nicht *sofort, wenn das* Benehmen des einen Theils kein gesetzmäßiges und *kameradschaftliches war.* Dennoch aber ist die blos gesetzliche Art

[1]) *Hesiodus Werke und Tage* 368.

dieser Freundschaft frei von Vorwürfen. In dieser findet die Abwicklung [eines eingegangenen Verhältnisses] nach dem Gelde Statt, sofern dieses das Maß für das Gleiche ist, in der sittlichen Art dagegen hängt sie vom freien Willen ab. Daher an gewissen Orten das Gesetz besteht, wer auf diese Weise freundschaftlich ein Verhältniß eingegangen habe dürfe über das was er selbst dem Belieben des andern Theils anheimgestellt nicht mit ihm processiren, und zwar mit Recht: denn für die Tugendhaften gibt es kein Recht [vor Gericht], in diesem Falle aber haben die Parteien als tugendhaft und gegenseitig sich vertrauend [1]) ein Verhältniß eingegangen. Bei dieser Freundschaft ist die Berechtigung der Vorwürfe, welche von beiden Seiten erhoben werden können, zweifelhaft und es kann streitig sein, welcher Theil im Rechte sei, wenn sie auf Treu und Glauben, im Sinn der sittlichen, nicht der gesetzlichen Freundschaft, gehandelt haben. Es fragt sich, wie der Richter zu entscheiden habe, ob mit Rücksicht auf die Größe der gemachten Leistung [2]) oder mit Rücksicht auf den Werth, den sie für den Empfänger hatte. Es kann aber ein Fall eintreten wie bei Theognis [3]):

Klein ist die Sache für dich, wichtig, o Göttin, für mich.

Auch das Umgekehrte ist möglich: „das ist ein Spaß für dich, für mich der Tod." Daher, wie [4]) gesagt, kommen die Vorwürfe. Der eine Theil nämlich beansprucht eine große Gegenleistung, da seine Leistung groß gewesen sei, sofern er dem andern in einer Bedrängniß ausgeholfen oder dergleichen etwas: er hebt hervor, wie viel sein Dienst

---

[1]) πιστοὶ für τοῖς mit Fritzsche.
[2]) πόσον, ἢ ποῖον ἦν mit Fritzsche.
[3]) V. 14.
[4]) ὥσπερ eingeschoben mit Fritzsche.

dem Anderen genützt, verschweigt aber welche Bedeutung er für ihn selbst gehabt habe. Der andere Theil hält sich umgekehrt daran, was der Dienst für jenen, nicht was er für ihn selbst gewesen sei. Zuweilen geht auch der Streit von dem Empfänger aus [1]): er macht geltend, wie geringfügig der Dienst für ihn gewesen sei, der Andere dagegen, wie wichtig er für ihn gewesen sei. Wenn er ihn z. B. in einer Gefahr mit einer Drachme Werth unterstützt hat [2]), so hebt jener die Größe der Gefahr, dieser die Geringfügigkeit der Hülfe hervor, wie beim Erstatten einer Geldsumme. Hier dreht sich der Streit darum, daß der Eine die Sache nach ihrem damaligen, der Andere nach ihrem jetzigen Werth anschlägt, wenn keine Uebereinkunft unter ihnen Statt gefunden hat [3]). Die bürgerliche Freundschaft nun sieht auf die Uebereinkunft und die Sache, die sittliche auf den Vorsatz. Daher auch letzteres in höherem Sinne Recht und die Gerechtigkeit der Freundschaft ist. Der letzte Grund der Streitigkeiten aber liegt darin, daß die sittliche Freundschaft die schönere, die nützliche dagegen die nothwendigere ist. Die Streitenden aber beginnen [4]) die Freundschaft als sittliche Freunde und um der Tugend willen; droht ihnen aber ein Nachtheil [5]), so kommt es an den Tag, daß ihre Freundschaft eine andere war. In den Augen der Mehrzahl nämlich ist das sittlich Schöne etwas Ueberflüssiges, und darum auch die sittlich schönere Freundschaft. Es ist also klar, wie in diesen Din-

[1]) ὁ μεταλαμβάνων für μεταλαμβάνων καὶ mit Fritzsche.
[2]) Der Sinn verlangt entweder κινδυνεύσαντα oder ὠφελήθη: jenes hat Fritzsche vorgeschlagen.
[3]) διείπωνται mit Fritzsche.
[4]) Ich schlage vor ἄρχονται zu lesen (ebenso Par.).
[5]) Der Text ist verdorben, die Uebersetzung gibt nur den Sinn den der Zusammenhang verlangt.

gen zu entscheiden ist. Waren sie sittliche Freunde, so ist auf den Vorsatz zu sehen, ob dieser bei Beiden der gleiche war, und weitere Ansprüche hat keiner an den Anderen zu machen. Haben sie aber im Sinn der nützlichen und bürgerlichen Freundschaft ein Verhältniß eingegangen, so geben sie damit zu, daß der Nutzen, den sie von einander gezogen, das Entscheidende sein müsse. Behauptet dagegen der Eine in diesem [nützlichen] Sinn das Verhältniß eingegangen zu haben, der Andere in jenem [sittlichen], so ist es zwar für den Letzteren nicht schön, Ansprüche zu erheben [1]), während er vielmehr seinen sittlichen Standpunkt auch in seinen Reden festhalten sollte. Und Aehnliches gilt vom andern Theile. Da sie aber einmal sich nicht verabredet haben, nach der sittlichen Freundschaft verfahren zu wollen, so muß entschieden werden, was [2]) [zu leisten sei], und keinem darf gestattet sein, den Anderen heuchlerisch zu betrügen. Dann aber muß Jeder mit seinem Loose zufrieden sein. Daß es aber in der sittlichen Freundschaft auf den Vorsatz ankömmt ist klar. Denn wenn Einem große Dienste geleistet worden sind und er sie aus Unvermögen nicht erwiedert, sondern nur thut was er eben kann, so ist es gut: auch die Gottheit läßt sich dieß gefallen und begnügt sich mit den Opfern, die der Mensch ihr darzubringen im Stande ist. Dem Verkäufer dagegen oder dem Darleiher wird es nicht genügen, wenn der andere Theil nicht mehr leisten zu können behauptet.

Ueberhaupt aber [3]) kommen in den Freundschaften, die nicht im gleichen Sinn von beiden Theilen verstanden worden sind, eine Menge

[1]) Mit ἀντιποιῆσαι, das die alte Uebersetzung ganz wegläßt, weiß ich Nichts anzufangen; einstweilen ist ἀντιποιήσασθαι in der Uebersetzung ausgedrückt worden.

[2]) τίνα mit Fritzsche.

[3]) Zur Verbindung setze ich ὅλως δέ ein.

Vorwürfe vor, und dabei das Recht zu bestimmen ist nicht leicht. Denn es ist schwer [1]), mit diesem Einen Maß zu messen was in verschiedenem Sinne gemeint war, wie es im Verhältniß der Verliebten vorkommt. Der Liebhaber nämlich geht dem Liebling nach, weil ihm sein Umgang Lust gewährt, dieser zuweilen jenem, weil er ihm Nutzen bringt. Hat aber die Liebe des Ersteren aufgehört, weil der Liebling ein Anderer geworden ist, so wird auch er ein Anderer, und dann rechnen sie sich gegenseitig vor [2]) und entzweien sich, wie Python und Pammenes, oder wie [3]) Lehrer und Schüler, (Wissenschaft und Geld haben ja kein gemeinschaftliches Maß) und wie der Arzt Prodikus und der Kranke, der ihn schlecht bezahlte, und wie jener Citherspieler und der König [4]). Dem König nämlich war es in seinem Verhältniß zum Citherspieler um die Lust zu thun, diesem aber um den Nutzen. Wie aber der König bezahlen sollte, so stellte er sich als den dar der die Lust erweckt habe, und meinte, wie jener ihn durch seinen Gesang, so habe er ihn durch die Hoffnung auf eine Belohnung erfreut. Indeß kann es auch hier nicht zweifelhaft sein wie zu entscheiden sei. Denn auch hier ist mit Einem Maß zu messen das aber nicht quantitativ sondern qualitativ sein muß: das Verhältnißmäßige [5]) muß zubemessen werden, wie man in der bürgerlichen Gemeinschaft mißt. Denn wie soll zwischen Landmann und Schuster eine Gemeinschaft bestehen, wenn ihre Erzeugnisse nicht nach Verhältniß einander gleich gemacht werden? Für diejenigen aber, welche nicht aus demselben Grund [ein Verhältniß eingegangen haben], ist das

---

[1]) *ἰδεῖν οὐ ῥᾴδιον· χαλεπὸν γάρ* mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) *In παντί* wird eine Verderbniß stecken.
[3]) *ὡς* für *ὅλως* mit Fritzsche.
[4]) S. *Nikomach.* Ethik IX, 1.
[5]) *τῷ ἀνάλογον* mit Fritzsche.

Verhältnißmäßige das Maß. Wenn z. B. Einer dem Andern zum Vorwurf macht, er habe ihn die Weisheit gelehrt, und dieser jenem, er habe ihm Geld gegeben, so ist das Verhältniß zwischen Weisheit und Reichthum zu bestimmen und dann zu ermitteln, was jeder Theil [1]) geleistet hat. Hat nämlich der Eine die Hälfte des weniger Werthvollen hergegeben, der Andere aber nur einen sehr geringen Theil des Werthvolleren, so ist offenbar dieser im Unrecht. Es liegt aber auch hier die Ursache des Streits im Princip, wenn der Eine behauptet [2]), ihr Verhältniß sei im Sinne der nützlichen Freundschaft eingegangen worden, der Andere dagegen dieß leugnet und eine andere Freundschaft geschlossen haben will.

11. Hinsichtlich des sittlich guten Freundes, dessen Freundschaft auf der Tugend beruht, kann sich die Frage erheben, ob man ihm nützen und dienen solle, oder dem welcher uns wieder dient oder dieß zu thun im Stande ist. Diese Frage fällt zusammen mit der, ob man dem Freunde oder vielmehr dem tugendhaften Manne Dienste erweisen solle. Ist nämlich der Freund [3]) zugleich tugendhaft, so wird wohl die Entscheidung nicht sehr schwer sein, falls man nicht dem einen Moment — daß der Mann unser Freund ist — ein sehr großes Gewicht beilegt, dem andern aber — daß er tugendhaft ist — ein sehr kleines. Wenn aber nicht, so erheben sich viele Fragen: gesetzt der Eine war [unser Freund oder tugendhaft], wird es aber nicht bleiben, der Andere dagegen wird es werden, ist es aber noch nicht; oder gesetzt der Eine war es, ist es aber nicht mehr, der Andere [4]) dagegen ist es, aber war es früher nicht oder wird es in Zukunft nicht sein;

[1]) ἑκατέρου mit Fritzsche.
[2]) φῇ ὁ μὲν nach Bekkers Vermuthung.
[3]) ὁ φίλος wird zu lesen sein.
[4]) ὁ δέ für διό mit Sylburg, Par., Fritzsche.

oder gesetzt jenem [1]) zu dienen ist schwieriger. Es hat nämlich doch wohl Euripides Recht, wenn er sagt [2]):

Ein Wort magst nehmen du als rechten Lohn des Worts,
Allein die That erhalte wer geleistet hat die That [3]).

Auch dem Vater darf man ja nicht Alles leisten, sondern Einiges auch der Mutter, obgleich der Vater besser ist. Wir opfern ja auch dem Zeus nicht Alles und erweisen ihm nicht alle Ehren, sondern nur gewisse. So wird man denn wohl auch gewisse Dienste dem erweisen welcher uns nützlich gewesen ist, andere aber dem Tugendhaften. Wer [4]) uns z. B. Brod und das Unentbehrlichste gegeben, mit dem muß man darum nicht sofort in den engsten Umgang treten. Und deßwegen muß man auch dem, mit welchem wir umgehen [5]), nicht das leisten, was nicht er, sondern der nützliche Freund uns leistet. * * * [6])

Auch sind die gewöhnlichen Begriffsbestimmungen der Freundschaft zwar [7]) alle in gewissem Sinne Bestimmungen der Freundschaft, aber nicht derselben Freundschaft. Sie besagen nämlich man müsse dem, der uns nützt, das wünschen, was für ihn gut ist, und dem Wohlthäter und dem Tugendhaften (denn dabei wird nicht unterschie-

---

[1]) ἐκείνῳ mit Fritzsche. Indeß ist gewiß vor ἀλλὰ eine Lücke anzunehmen.

[2]) Fragm. inc. n. 58. Dind. 882 Nauck.

[3]) ἔργων δ' ἐκεῖνος ἔργον ὃς παρέσχετο lese ich.

[4]) οὐχ ὅς für οὐχί mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[5]) συζῆν für εὖ ζῆν mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[6]) Die Worte ἀλλ' οἱ τοῦτο ποιοῦντες τούτῳ πάντα τῷ ἐρωμένῳ διδόασιν οὐ δέον οὐδ' εἰσὶν ἄξιοι sind nicht übersetzt, weil sie keinen Sinn geben und wir die Versuche sie zu corrigiren nicht *für gelungen* halten können.

[7]) *Bekker's* Interpunktion hinter φιλίας gestrichen mit Par. und *Fritzsche.*

den, daß wir einem Anderen das Sein zu wünschen haben und mit einem Andern [1]) umzugehen wünschen müssen); mit dem aber, welcher uns Lust gewährt, heißt es, müsse man Freud' und Leid theilen. Jede dieser Bestimmungen gilt von einer gewissen Freundschaft, nicht alle von derselben [2]). Daher ihrer viele sind und jede von der Einen Freundschaft zu gelten scheint, was doch nicht der Fall ist, wie z. B. wenn man sagt Freundschaft sei der Vorsatz im Umgang [3]) mit Jemand zu leben. Der überlegene Freund nämlich und der Wohlthäter wünscht seinem Geschöpf das Sein [4]), und wem wir das Sein verdanken, dem müssen wir dieß zu vergelten suchen, dennoch aber nicht mit diesem umgehen, sondern mit dem, der uns Lust gewährt.

[5]) Manche Freunde betrügen und übervortheilen sich, weil es ihnen mehr um die Sache als um den [6]) Eigenthümer derselben zu thun ist; daher sind sie auch Freunde der Sachen, wie des Weins, weil dieser etwas Angenehmes ist, und des Reichthums, weil er nützlich ist: er scheint ihnen noch nützlicher zu sein [als der Wein]. Daher darf man nicht [7]) unwillig werden, wenn ein solcher Mann in seiner Wahl gerade so verfährt wie wenn er zwischen dem besseren und dem schlechteren Gegenstand zu wählen hätte [8]). Doch macht man ihm Vorwürfe, und zwar diejenigen, welche jetzt an ihm die Tugend ver-

---

[1]) Ich habe δὲ hinter ἄλλῳ gestrichen.
[2]) οὐδεὶς scheint gestrichen werden zu müssen.
[3]) συναῖναι mit Fritzsche.
[4]) τὸ εἶναι vor βούλεται eingesetzt nach Fritzsches Vorschlag.
[5]) Das Fehlen der Verbindungspartikel scheint auf eine Lücke zu deuten.
[6]) τὸν für τὰ mit Fritzsche und Par.
[7]) διὸ οὐ mit Fritzsche.
[8]) *Während er die* Sache dem Freund vorzieht.

missen, während es ihnen früher bei ihm nur um die Lust und um den Nutzen zu thun war.

12. Auch das Verhältniß des Sichselbstgenügens zur Freundschaft bedarf einer Untersuchung. Denn man kann fragen, ob wer in allen Stücken sich selbst genügt einen Freund haben könne? Wenn nämlich [1]) das Bedürfniß uns treibt nach Freunden uns umzusehen, der Tugendhafte aber [2]) am meisten sich selbst genügt (wenn anders die Tugend glückselig macht): zu was braucht man dann noch den Freund? Zum Begriff des Sichselbstgenügens [3]) gehört es ja, daß man weder des Nützlichen, noch der wohlmeinenden Rathgeber, noch des lusterweckenden Umgangs bedürfe: der Sichselbstgenügende ist ja der Mann sich selbst Gesellschaft zu leisten. Am deutlichsten ist dieß bei der Gottheit: diese wird als bedürfnißlos weder des Freundes bedürfen, noch einen haben [4]). Und so wird auch der glückseligste Mensch am wenigsten eines Freundes bedürfen, außer sofern es ihm unmöglich ist sich selbst allein zu genügen. Nothwendig also hat wer das glückseligste Leben führt die wenigsten Freunde, und ihre Zahl muß sich vermindern, und er wird sich nicht bemühen, sie zu vergrößern, sondern mit einer Art Geringschätzung sowohl die nützlichen Freunde betrachten als auch diejenigen deren Umgang begehrenswerth ist. Es kann aber auch daraus [5]), scheint es, klar werden, daß der Freund nicht des Nutzens und Vortheils wegen da ist, daß vielmehr der Freund dessen Freundschaft auf der Tugend beruht, der einzig wahre

---

[1]) εἰ γὰρ mit Fritzsche.
[2]) καὶ für ἢ mit Fritzsche.
[3]) αὐτάρκους mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[4]) *Die verderbten Worte* οὔτε μηδὲν δεσπότου *sind nicht übersetzt.*
[5]) *Ich schlage vor* τῷδε *zu*

ist. Wenn wir nämlich kein Bedürfniß haben, dann sucht Jedermann die auf, die mit ihm genießen sollen, und es ist ihm mehr um diejenigen zu thun, welchen er Dienste erzeigen will als um die, von denen er welche erzeigt haben möchte. Ein besseres Urtheil aber haben wir wenn wir uns genügen als wenn wir bedürftig sind, und im ersteren Fall bedürfen wir am meisten der des Umgangs würdigen Freunde.

Man muß aber in dieser Frage untersuchen, ob nicht etwa der Satz zwar richtig sei, die angestellte Vergleichung aber uns zu einem Irrthum verleitet habe. Die Sache wird sich aufklären, wenn wir bestimmen was das Leben als thätiges und als Endzweck sei. Leben ist offenbar soviel als Wahrnehmen und Erkennen, und deßwegen ist das Zusammenleben ein Zusammenwahrnehmen und Zusammenerkennen. Für Jeden aber ist das Sichselbstwahrnehmen [1]) und Sichselbsterkennen das Vorzüglichste, und darum ist Allen der Trieb des Lebens eingepflanzt: das Leben ist ja als eine Art Erkennen zu fassen [2]). Ließe sich nun das Leben und das Erkennen trennen und letzteres allein für sich hinstellen [3]) (auf welche Weise dieß geschehen könnte ist freilich nicht klar, wie angegeben worden [4]); vorstellen indeß kann man sich die Sache sehr wohl): so würde es keinen Unterschied machen, ob die eigene Person oder eine fremde Gegenstand des Erkennens wäre. Es wäre als stellte ich mir vor, daß an meiner Stelle ein Anderer lebte. Folgerichtiger Weise aber ist das Sichselbstwahr-

---

[1]) αὐτοῦ und αὐτὸν für αὐτὸ mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[2]) δεῖ τιθέναι für διατιθέναι mit Bonitz, Par.; aber auch so stehen die Worte müßig da.

[3]) Die Worte καὶ μή, mit denen ich Nichts anzufangen weiß, sind nicht übersetzt.

[4]) Es ist dieselbe räthselhafte Formel, die uns schon I, 8, S. 760 (A. 3) begegnet ist.

nehmen und das Sichſelbſterkennen vorzüglicher. Man hat nämlich zweierlei in Gedanken zu verbinden, daß das Leben etwas [1]) Vorzügliches ſei und daß das Gute etwas Vorzügliches ſei, und daß Beides in einer Natur ſich vereinige [2]). Wenn nun in einer ſolchen Doppelreihe, deren Glieder ſich gegenſeitig entſprechen, das eine Glied immer zu den vorzüglichen [3]) Dingen, das Erkennbare und Vorzügliche aber im Allgemeinen zum Begrenzten [4]) gehört: ſo fällt der Wunſch ſich ſelbſt [5]) wahrzunehmen zuſammen mit dem, als dieſes beſtimmte Individuum zu ſein und zu leben. Da wir nun nicht an ſich [6]) jede dieſer Eigenſchaften haben, ſondern nur dadurch daß uns das Vermögen des Wahrnehmens und Erkennens zukommt (der Wahrnehmende wird nämlich wahrgenommen dadurch und in ſofern als er zuerſt wahrnimmt und in wiefern er wahrnimmt und daß er etwas wahrnimmt, und ebenſo wird der Erkennende erkennbar): ſo wünſchen wir ſtets zu leben, weil wir ſtets zu erkennen wünſchen, und dieſes, weil wir ſelbſt erkennbar zu ſein wünſchen. Von einer gewiſſen Seite her betrachtet kann der Wunſch mit einem Anderen zuſammenzuleben als thöricht erſcheinen, wenn wir nämlich von [7]) dem ausgehen was den Thieren gemeinſam [8]) iſt, für welche [9]) das Zuſammenleben eben nur ein Zuſammeneſſen und Zuſammentrinken iſt. Was liegt denn daran, ob man dieß zuſammen thut oder getrennt, wenn

[1]) καὶ vor αἱρετὸν geſtrichen mit Fritzſche.
[2]) Die Worte ſind unklar und verderbt.
[3]) αἱρετοῦ mit Fritzſche.
[4]) Vgl. Nikomach. Ethik IX, 9.
[5]) αὐτόν mit Fritzſche.
[6]) καθ' αὑτούς mit Sylburg.
[7]) ἀπὸ für ἐπὶ mit Fritzſche.
[8]) κοινῶν mit Bonitz, Par., Fri[illegible]
[9]) οἷς für οἷον mit Caſaubon[illegible]

nan die Sprache und Unterhaltung wegnimmt? Aber auch die Unterhaltung mit dem Nächsten Besten ist davon noch nicht wesentlich verschieden. Dazu kommt, daß bei Freunden, welche sich selbst genügen, weder ein Lehren noch ein Lernen möglich ist: lernt der eine, so ist er selbst noch nicht in der rechten Verfassung; lehrt er, so ist es der andere nicht [1]): die Gleichheit aber ist Freundschaft. Und dennoch wird es allgemein so angesehen, und wir Alle genießen die Güter, soviel und so gut wir sie haben, lieber mit den Freunden, und theilen mit dem einen die sinnliche Lust, mit dem anderen den musikalischen, mit einem dritten den philosophischen Genuß. Das Zusammensein [2]) mit dem Freunde ist nothwendig, daher es heißt: „der ferne Freund ist eine Last." Und darum dürfen, wenn ein solches [Zusammengenießen] Statt finden soll [3]), die Freunde nicht von einander getrennt sein. Deßwegen gilt auch die Liebe als der Freundschaft verwandt, sofern der Liebende das Zusammenleben begehrt, freilich nicht das begehrenswertheste, sondern das sinnliche.

So äußern sich die Zweifel und Bedenken, die Thatsachen aber sind so offenkundig, daß uns augenscheinlich jene Zweifel irgend wie täuschen. Daher muß man untersuchen, woraus sich die Wahrheit ermitteln lasse. Der Freund will nämlich ein zweites Selbst [4]) sein, wie es im Sprüchwort heißt: „ein zweiter Herakles." Er ist aber doch eine getrennte Person, und es ist schwer dieses Getrennte zu vereinigen [5]). Dennoch ist er von Natur das uns am meisten Verwandte [6]), obgleich dem Körper nach blos ähnlich, der Seele und jeder ihrer Verrichtun-

[1]) ὁ φίλος für οὐ φίλος mit Fritzsche.
[2]) τὸ ἅμα δεῖ für τολμᾷ δή mit Camerarius, Fritzsche.
[3]) γινομένου mit Fritzsche.
[4]) αὐτὸς für οὗτος mit Fritzsche.
[5]) Der Text ist verderbt.
[6]) ὅτι συγγενέστατος mit Fritzsche.

dem Anderen genützt, verschweigt aber welche Bedeutung er für ihn selbst gehabt habe. Der andere Theil hält sich umgekehrt daran, was der Dienst für jenen, nicht was er für ihn selbst gewesen sei. Zuweilen geht auch der Streit von dem Empfänger aus [1]): er macht geltend, wie geringfügig der Dienst für ihn gewesen sei, der Andere dagegen, wie wichtig er für ihn gewesen sei. Wenn er ihn z. B. in einer Gefahr mit einer Drachme Werth unterstützt hat [2]), so hebt jener die Größe der Gefahr, dieser die Geringfügigkeit der Hülfe hervor, wie beim Erstatten einer Geldsumme. Hier dreht sich der Streit darum, daß der Eine die Sache nach ihrem damaligen, der Andere nach ihrem jetzigen Werth anschlägt, wenn keine Uebereinkunft unter ihnen Statt gefunden hat [3]). Die bürgerliche Freundschaft nun sieht auf die Uebereinkunft und die Sache, die sittliche auf den Vorsatz. Daher auch letzteres in höherem Sinne Recht und die Gerechtigkeit der Freundschaft ist. Der letzte Grund der Streitigkeiten aber liegt darin, daß die sittliche Freundschaft die schönere, die nützliche dagegen die nothwendigere ist. Die Streitenden aber beginnen [4]) die Freundschaft als sittliche Freunde und um der Tugend willen; droht ihnen aber ein Nachtheil [5]), so kommt es an den Tag, daß ihre Freundschaft eine andere war. In den Augen der Mehrzahl nämlich ist das sittlich Schöne etwas Ueberflüssiges, und darum auch die sittlich schönere Freundschaft. Es ist also klar, wie in diesen Din-

[1]) ὁ μεταλαμβάνων für μεταλαμβάνων καὶ mit Fritzsche.
[2]) Der Sinn verlangt entweder κινδυνεύσαντα oder ὠφελήθη: jenes hat Fritzsche vorgeschlagen.
[3]) διείπωνται mit Fritzsche.
[4]) *Ich schlage vor* ἄρχονται *zu lesen* (ebenso Par.).
[5]) *Der Text ist verdorben, die Uebersetzung gibt nur den Sinn den der Zusammenhang verlangt.*

gen zu entscheiden ist. Waren sie sittliche Freunde, so ist auf den Vorsatz zu sehen, ob dieser bei Beiden der gleiche war, und weitere Ansprüche hat keiner an den Anderen zu machen. Haben sie aber im Sinn der nützlichen und bürgerlichen Freundschaft ein Verhältniß eingegangen, so geben sie damit zu, daß der Nutzen, den sie von einander gezogen, das Entscheidende sein müsse. Behauptet dagegen der Eine in diesem [nützlichen] Sinn das Verhältniß eingegangen zu haben, der Andere in jenem [sittlichen], so ist es zwar für den Letzteren nicht schön, Ansprüche zu erheben [1]), während er vielmehr seinen sittlichen Standpunkt auch in seinen Reden festhalten sollte. Und Aehnliches gilt vom andern Theile. Da sie aber einmal sich nicht verabredet haben, nach der sittlichen Freundschaft verfahren zu wollen, so muß entschieden werden, was [2]) [zu leisten sei], und keinem darf gestattet sein, den Anderen heuchlerisch zu betrügen. Dann aber muß Jeder mit seinem Loose zufrieden sein. Daß es aber in der sittlichen Freundschaft auf den Vorsatz ankommt ist klar. Denn wenn Einem große Dienste geleistet worden sind und er sie aus Unvermögen nicht erwiedert, sondern nur thut was er eben kann, so ist es gut: auch die Gottheit läßt sich dieß gefallen und begnügt sich mit den Opfern, die der Mensch ihr darzubringen im Stande ist. Dem Verkäufer dagegen oder dem Darleiher wird es nicht genügen, wenn der andere Theil nicht mehr leisten zu können behauptet.

Ueberhaupt aber [3]) kommen in den Freundschaften, die nicht im gleichen Sinn von beiden Theilen verstanden worden sind, eine Menge

[1]) Mit ἀντιποιῆσαι, das die alte Uebersetzung ganz wegläßt, weiß ich Nichts anzufangen; einstweilen ist ἀντιποιήσασθαι in der Uebersetzung ausgedrückt worden.

[2]) τίνα mit Fritzsche.

[3]) Zur Verbindung setze ich ὅλως δὲ ein.

Vorwürfe vor, und dabei das Recht zu bestimmen ist nicht leicht. Denn es ist schwer [1]), mit diesem Einen Maß zu messen was in verschiedenem Sinne gemeint war, wie es im Verhältniß der Verliebten vorkommt. Der Liebhaber nämlich geht dem Liebling nach, weil ihm sein Umgang Lust gewährt, dieser zuweilen jenem, weil er ihm Nutzen bringt. Hat aber die Liebe des Ersteren aufgehört, weil der Liebling ein Anderer geworden ist, so wird auch er ein Anderer, und dann rechnen sie sich gegenseitig vor [2]) und entzweien sich, wie Python und Pammenes, oder wie [3]) Lehrer und Schüler, (Wissenschaft und Geld haben ja kein gemeinschaftliches Maß) und wie der Arzt Prodikus und der Kranke, der ihn schlecht bezahlte, und wie jener Citherspieler und der König [4]). Dem König nämlich war es in seinem Verhältniß zum Citherspieler um die Lust zu thun, diesem aber um den Nutzen. Wie aber der König bezahlen sollte, so stellte er sich als den dar der die Lust erweckt habe, und meinte, wie jener ihn durch seinen Gesang, so habe er ihn durch die Hoffnung auf eine Belohnung erfreut. Indeß kann es auch hier nicht zweifelhaft sein wie zu entscheiden sei. Denn auch hier ist mit Einem Maß zu messen das aber nicht quantitativ sondern qualitativ sein muß: das Verhältnißmäßige [5]) muß zubemessen werden, wie man in der bürgerlichen Gemeinschaft mißt. Denn wie soll zwischen Landmann und Schuster eine Gemeinschaft bestehen, wenn ihre Erzeugnisse nicht nach Verhältniß einander gleich gemacht werden? Für diejenigen aber, welche nicht aus demselben Grund [ein Verhältniß eingegangen haben], ist das

---

[1]) *ἰδεῖν οὐ ῥᾴδιον· χαλεπὸν γάρ* mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[2]) In *παντί* wird eine Verderbniß stecken.
[3]) *ὡς* für *ὅλως* mit Fritzsche.
[4]) S. *Nikomach.* Ethik IX, 1.
[5]) *τῷ ἀνάλογον* mit Fritzsche.

Ueberhaupt hat ja das Recht seine Stelle im Verhältniß zu Befreundeten. Denn das Recht setzt Personen voraus, die gemeinsam an etwas Theil haben, und der Freund theilt mit uns das Geschlecht z. B. oder den Umgang. Der Mensch ist nämlich ein nicht blos zur bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch zur Familiengesellschaft bestimmtes Geschöpf, und es gilt von ihm nicht was von den Thieren, daß er zu gewissen Zeiten [1]) mit dem nächsten besten Individuum männlichen oder weiblichen Geschlechtes sich paarte, zu andern Zeiten aber ein einsiedlerisches Leben führte [2]). Vielmehr ist der Mensch zur Gemeinschaft mit denen bestimmt mit welchen er durch Abstammung verwandt ist. Es gibt mithin eine Gemeinschaft und ein gewisses Recht, selbst wenn es keine bürgerliche Gesellschaft gäbe. Die Familie ist also eine Art Freundschaft.

Die Verbindung zwischen Herr und Knecht ist ähnlich der zwischen Kunst und Werkzeug, Leib und Seele; in solchen Verbindungen kann von Freundschaft und von Recht nicht die Rede sein, sondern nur von etwas das Aehnlichkeit mit diesem hat: ebenso ist das Gesunde [3]) ein Recht, aber ihm ähnlich. Zwischen Mann und Frau aber gibt es eine Freundschaft, weil sie einander nützlich sind [4]), und eine Gemeinschaft. Zwischen Vater und Sohn findet dieselbe Freundschaft statt wie zwischen Gott und Mensch, zwischen Geber und Empfänger der Wohlthat, und allgemein zwischen dem von Natur Uebergeordneten und dem von Natur Untergeordneten. Die Freundschaft zwi-

---

1) καὶ vor τῷ τυχόντι gestrichen mit Par., Fritzsche.

2) ἄλλοτε δ' ἰδιάζει μοναυλικόν nach Fritzsche's trefflicher Besserung (auf μοναυλικόν ist auch Par. gerathen).
Ist gewiß verderbt, aber Fritzsche's υλικόν ist nicht zu halten. χρησίμων mit Fritzsche.

oder gesetzt jenem [1]) zu dienen ist schwieriger. Es hat nämlich doch wohl Euripides Recht, wenn er sagt [2]):

Ein Wort magst nehmen du als rechten Lohn des Worts,
Allein die That erhalte wer geleistet hat die That [3]).

Auch dem Vater darf man ja nicht Alles leisten, sondern Einiges auch der Mutter, obgleich der Vater besser ist. Wir opfern ja auch dem Zeus nicht Alles und erweisen ihm nicht alle Ehren, sondern nur gewisse. So wird man denn wohl auch gewisse Dienste dem erweisen welcher uns nützlich gewesen ist, andere aber dem Tugendhaften. Wer [4]) uns z. B. Brod und das Unentbehrlichste gegeben, mit dem muß man darum nicht sofort in den engsten Umgang treten. Und deßwegen muß man auch dem, mit welchem wir umgehen [5]), nicht das leisten, was nicht er, sondern der nützliche Freund uns leistet. * * * [6])

Auch sind die gewöhnlichen Begriffsbestimmungen der Freundschaft zwar [7]) alle in gewissem Sinne Bestimmungen der Freundschaft, aber nicht derselben Freundschaft. Sie besagen nämlich man müsse dem, der uns nützt, das wünschen, was für ihn gut ist, und dem Wohlthäter und dem Tugendhaften (denn dabei wird nicht unterschie-

---

[1]) *ἐκείνῳ* mit Fritzsche. Indeß ist gewiß vor *ἀλλὰ* eine Lücke anzunehmen.

[2]) Fragm. inc. n. 58. Dind. 882 Nauck.

[3]) *ἔργων δ' ἐκεῖνος ἔργον ὃς παρέσχετο* lese ich.

[4]) *οὐχ ὅς* für *οὐχί* mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[5]) *συζῆν* für *εὖ ζῆν* mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[6]) Die Worte *ἀλλ' οἱ τοῦτο ποιοῦντες τούτῳ πάντα τῷ ἐρωμένῳ διδόασιν οὐ δέον οὐδ' εἰσὶν ἄξιοι* sind nicht übersetzt, weil sie keinen Sinn geben und wir die Versuche sie zu corrigiren nicht für gelungen halten können.

[7]) Bekker's Interpunktion hinter *φιλίας* gestrichen mit Par. und Fritzsche.

den, daß wir einem Anderen das Sein zu wünſchen haben und mit einem Andern [1]) umzugehen wünſchen müſſen); mit dem aber, welcher uns Luſt gewährt, heißt es, müſſe man Freud' und Leid theilen. Jede dieſer Beſtimmungen gilt von einer gewiſſen Freundſchaft, nicht alle von derſelben [2]). Daher ihrer viele ſind und jede von der Einen Freundſchaft zu gelten ſcheint, was doch nicht der Fall iſt, wie z. B. wenn man ſagt Freundſchaft ſei der Vorſatz im Umgang [3]) mit Jemand zu leben. Der überlegene Freund nämlich und der Wohlthäter wünſcht ſeinem Geſchöpf das Sein [4]), und wem wir das Sein verdanken, dem müſſen wir dieß zu vergelten ſuchen, dennoch aber nicht mit dieſem umgehen, ſondern mit dem, der uns Luſt gewährt.

[5]) Manche Freunde betrügen und übervortheilen ſich, weil es ihnen mehr um die Sache als um den [6]) Eigenthümer derſelben zu thun iſt; daher ſind ſie auch Freunde der Sachen, wie des Weins, weil dieſer etwas Angenehmes iſt, und des Reichthums, weil er nützlich iſt: er ſcheint ihnen noch nützlicher zu ſein [als der Wein]. Daher darf man nicht [7]) unwillig werden, wenn ein ſolcher Mann in ſeiner Wahl gerade ſo verfährt wie wenn er zwiſchen dem beſſeren und dem ſchlechteren Gegenſtand zu wählen hätte [8]). Doch macht man ihm Vorwürfe, und zwar diejenigen, welche jetzt an ihm die Tugend ver-

---

[1]) Ich habe δὲ hinter ἄλλῳ geſtrichen.
[2]) οὐδεὶς ſcheint geſtrichen werden zu müſſen.
[3]) συνεῖναι mit Fritzſche.
[4]) τὸ εἶναι vor βούλεται eingeſetzt nach Fritzſches Vorſchlag.
[5]) Das Fehlen der Verbindungspartikel ſcheint auf eine Lücke zu deuten.
[6]) τὸν für τὰ mit Fritzſche und Par.
[7]) διὸ οὐ mit Fritzſche.
[8]) Während er die Sache dem Freund vorzieht.

missen, während es ihnen früher bei ihm nur um die Lust und um den Nutzen zu thun war.

12. Auch das Verhältniß des Sichselbstgenügens zur Freundschaft bedarf einer Untersuchung. Denn man kann fragen, ob wer in allen Stücken sich selbst genügt einen Freund haben könne? Wenn nämlich [1]) das Bedürfniß, uns treibt nach Freunden uns umzusehen, der Tugendhafte aber [2]) am meisten sich selbst genügt (wenn anders die Tugend glückselig macht): zu was braucht man dann noch den Freund? Zum Begriff des Sichselbstgenügens [3]) gehört es ja, daß man weder des Nützlichen, noch der wohlmeinenden Rathgeber, noch des lusterweckenden Umgangs bedürfe: der Sichselbstgenügende ist ja der Mann sich selbst Gesellschaft zu leisten. Am deutlichsten ist dieß bei der Gottheit: diese wird als bedürfnißlos weder des Freundes bedürfen, noch einen haben [4]). Und so wird auch der glückseligste Mensch am wenigsten eines Freundes bedürfen, außer sofern es ihm unmöglich ist sich selbst allein zu genügen. Nothwendig also hat wer das glückseligste Leben führt die wenigsten Freunde, und ihre Zahl muß sich vermindern, und er wird sich nicht bemühen, sie zu vergrößern, sondern mit einer Art Geringschätzung sowohl die nützlichen Freunde betrachten als auch diejenigen deren Umgang begehrenswerth ist. Es kann aber auch daraus [5]), scheint es, klar werden, daß der Freund nicht des Nutzens und Vortheils wegen da ist, daß vielmehr der Freund dessen Freundschaft auf der Tugend beruht, der einzig wahre

---

[1]) *εἰ γὰρ* mit Fritzsche.
[2]) *καὶ* für *ἤ* mit Fritzsche.
[3]) *αὐτάρκους* mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[4]) Die verderbten Worte *οὔτε μηδὲν δεσπότου* sind nicht übersetzt.
[5]) *Ich schlage vor τῷδε* zu lesen für *τότε*.

ist. Wenn wir nämlich kein Bedürfniß haben, dann sucht Jedermann die auf, die mit ihm genießen sollen, und es ist ihm mehr um diejenigen zu thun, welchen er Dienste erzeigen will als um die, von denen er welche erzeigt haben möchte. Ein besseres Urtheil aber haben wir wenn wir uns genügen als wenn wir bedürftig sind, und im ersteren Fall bedürfen wir am meisten der des Umgangs würdigen Freunde.

Man muß aber in dieser Frage untersuchen, ob nicht etwa der Satz zwar richtig sei, die angestellte Vergleichung aber uns zu einem Irrthum verleitet habe. Die Sache wird sich aufklären, wenn wir bestimmen was das Leben als thätiges und als Endzweck sei. Leben ist offenbar soviel als Wahrnehmen und Erkennen, und deßwegen ist das Zusammenleben ein Zusammenwahrnehmen und Zusammenerkennen. Für Jeden aber ist das Sichselbstwahrnehmen [1]) und Sichselbsterkennen das Vorzüglichste, und darum ist Allen der Trieb des Lebens eingepflanzt: das Leben ist ja als eine Art Erkennen zu fassen [2]). Ließe sich nun das Leben und das Erkennen trennen und letzteres allein für sich hinstellen [3]) (auf welche Weise dieß geschehen könnte ist freilich nicht klar, wie angegeben worden [4]); vorstellen indeß kann man sich die Sache sehr wohl): so würde es keinen Unterschied machen, ob die eigene Person oder eine fremde Gegenstand des Erkennens wäre. Es wäre als stellte ich mir vor, daß an meiner Stelle ein Anderer lebte. Folgerichtiger Weise aber ist das Sichselbstwahr-

---

[1]) αὑτοῦ und αὑτὸν für αὐτὸ mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[2]) δεῖ τιθέναι für διατιθέναι mit Bonitz, Par.; aber auch so stehen die Worte müßig da.

[3]) Die Worte καὶ μή, mit denen ich Nichts anzufangen weiß, sind nicht übersetzt.

[4]) Es ist dieselbe räthselhafte Formel, die uns schon I, 8, S. 760 (A. 3) begegnet ist.

nehmen und das Sichselbsterkennen vorzüglicher. Man hat nämlich zweierlei in Gedanken zu verbinden, daß das Leben etwas [1]) Vorzügliches sei und daß das Gute etwas Vorzügliches sei, und daß Beides in einer Natur sich vereinige [2]). Wenn nun in einer solchen Doppelreihe, deren Glieder sich gegenseitig entsprechen, das eine Glied immer zu den vorzüglichen [3]) Dingen, das Erkennbare und Vorzügliche aber im Allgemeinen zum Begrenzten [4]) gehört: so fällt der Wunsch sich selbst [5]) wahrzunehmen zusammen mit dem, als dieses bestimmte Individuum zu sein und zu leben. Da wir nun nicht an sich [6]) jede dieser Eigenschaften haben, sondern nur dadurch daß uns das Vermögen des Wahrnehmens und Erkennens zukommt (der Wahrnehmende wird nämlich wahrgenommen dadurch und in sofern als er zuerst wahrnimmt und in wiefern er wahrnimmt und daß er etwas wahrnimmt, und ebenso wird der Erkennende erkennbar): so wünschen wir stets zu leben, weil wir stets zu erkennen wünschen, und dieses, weil wir selbst erkennbar zu sein wünschen. Von einer gewissen Seite her betrachtet kann der Wunsch mit einem Anderen zusammenzuleben als thöricht erscheinen, wenn wir nämlich von [7]) dem ausgehen was den Thieren gemeinsam [8]) ist, für welche [9]) das Zusammenleben eben nur ein Zusammenessen und Zusammentrinken ist. Was liegt denn daran, ob man dieß zusammen thut oder getrennt, wenn

[1]) καὶ vor αἱρετὸν gestrichen mit Fritzsche.
[2]) Die Worte sind unklar und verderbt.
[3]) αἱρετοῦ mit Fritzsche.
[4]) Vgl. Nikomach. Ethik IX, 9.
[5]) αὐτόν mit Fritzsche.
[6]) καθ' αὑτούς mit Sylburg.
[7]) ἀπό für ἐπὶ mit Fritzsche.
[8]) κοινῶν mit Bonitz, Par., Fritzsche.
[9]) οἷς für οἷον mit Casaubonus, Fritzsche.

man die Sprache und Unterhaltung wegnimmt? Aber auch die Unterhaltung mit dem Nächsten Besten ist davon noch nicht wesentlich verschieden. Dazu kommt, daß bei Freunden, welche sich selbst genügen, weder ein Lehren noch ein Lernen möglich ist: lernt der eine, so ist er selbst noch nicht in der rechten Verfassung; lehrt er, so ist es der andere nicht [1]): die Gleichheit aber ist Freundschaft. Und dennoch wird es allgemein so angesehen, und wir Alle genießen die Güter, soviel und so gut wir sie haben, lieber mit den Freunden, und theilen mit dem einen die sinnliche Lust, mit dem anderen den musikalischen, mit einem dritten den philosophischen Genuß. Das Zusammensein [2]) mit dem Freunde ist nothwendig, daher es heißt: „der ferne Freund ist eine Last." Und darum dürfen, wenn ein solches [Zusammengenießen] Statt finden soll [3]), die Freunde nicht von einander getrennt sein. Deßwegen gilt auch die Liebe als der Freundschaft verwandt, sofern der Liebende das Zusammenleben begehrt, freilich nicht das begehrenswertheste, sondern das sinnliche.

So äußern sich die Zweifel und Bedenken, die Thatsachen aber sind so offenkundig, daß uns augenscheinlich jene Zweifel irgend wie täuschen. Daher muß man untersuchen, woraus sich die Wahrheit ermitteln lasse. Der Freund will nämlich ein zweites Selbst [4]) sein, wie es im Sprüchwort heißt: „ein zweiter Herakles." Er ist aber doch eine getrennte Person, und es ist schwer dieses Getrennte zu vereinigen [5]). Dennoch ist er von Natur das uns am meisten Verwandte [6]), obgleich dem Körper nach blos ähnlich, der Seele und jeder ihrer Verrichtun-

[1]) ὁ φίλος für οὐ φίλος mit Fritzsche.
[2]) τὸ ἅμα δεῖ für τολμᾷ δή mit Camerarius, Fritzsche.
[3]) γινομένου mit Fritzsche.
[4]) αὐτὸς für οὗτος mit Fritzsche.
[5]) Der Text ist verderbt.
[6]) ὅτι συγγενέστατος mit Fritzsche.

gen nach ein Anderer. Nichts destoweniger will doch der Freund ein zweites getrenntes Selbst sein. Daher die Wahrnehmung des Freundes gewissermaßen ein Sichselbsterkennen und Sichselbstwahrnehmen ist. Und deßwegen ist es folgerichtig, daß das Zusammenleben mit dem Freunde und der gemeinschaftliche Genuß der sinnlichen Freuden Lust gewährt (sofern man immer zugleich den Freund wahrnimmt), noch viel größere aber das Zusammengenießen der göttlicheren Freuden. Dieß kommt daher, daß es immer größere Lust gewährt sich in dem vollkommeneren Gute zu betrachten. Es kann dieß bald in einer Erregung, bald in einer Handlung, bald in etwas Anderem geschehen. Wenn es aber Lust erweckt, daß das eigene Leben [1]) ein glückseliges ist und ebenso auch das des Freundes, und wenn [2]) das Zusammenleben ein Zusammenthätigsein ist: so ist gewiß die Gemeinschaft [3]) vollkommener Menschen Gemeinschaft und Freundschaft im höchsten Sinne. Man muß [4]) daher zusammenbetrachten und zusammengenießen — nicht Speise und Trank und was zum leiblichen Leben nothwendig ist, denn [5]) eine solche Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft des Genießens, nicht [6]) des Lebens. Indeß will Jeder den Zweck, der für ihn erreichbar ist, mit dem Freunde theilen; wo nicht, so wünscht er den Freunden vornehmlich Dienste zu erzeigen und von ihnen sich welche erzeigen zu lassen.

Es ist also klar, daß das Zusammenleben nothwendig ist und daß dieses Allen das Erwünschteste ist, vorzugsweise aber dem Glück-

---

[1]) δ' αὐτὸν für δυνατὸν mit Fritzsche.
[2]) εἰ δὲ τὸ für ἐν δὲ τῷ mit Fritzsche.
[3]) ἡ κοινωνία für ἡ κοινωνίαν mit Fritzsche.
[4]) δεῖ für διὸ mit Fritzsche.
[5]) γὰρ eingeschoben mit Fritzsche.
[6]) οὐχ νον ὁμιλίαι eingeschoben mit Fritzsche.

seligsten und Tugendhaftesten. Aber auch das hat seinen guten Grund, daß dieß nicht aus unserer obigen Betrachtung hervorgieng, obgleich ihr etwas Wahres zu Grunde liegt. Hält man nämlich jene Vergleichung [des sichselbstgenügenden Menschen mit der Gottheit], der wie gesagt etwas Wahres zu Grunde liegt, fest, so läßt sich die Schwierigkeit nicht [1]) beseitigen. Weil nämlich die Gottheit nicht so beschaffen ist, daß [2]) sie eines Freundes bedürfte, nimmt man dasselbe auch von dem an, der ihr ähnlich ist [3]). Allein, wollte man diese Vergleichung festhalten, so könnte der Tugendhafte auch nicht denken. Die Gottheit ist nämlich nicht in dem Sinn [wie der Mensch] glückselig, sondern in einem höheren, und der Gegenstand ihres Denkens kann kein anderer sein als sie selbst. Dies kommt daher, daß für uns die Glückseligkeit von etwas Anderem abhängt, während sie bei der Gottheit ausschließlich auf ihr selbst beruht.

Was ferner das Streben und den Wunsch viele Freunde zu besitzen betrifft, und daneben das Wort, daß wer viele Freunde hat keinen hat, so ist beides richtig. Denn wenn es möglich ist, mit Vielen zugleich zusammenzuleben und sie zum Gegenstand unseres Wahrnehmens und Erkennens zu machen, so ist der Besitz möglichst vieler Freunde das Vorzüglichste. Weil dieß aber so schwer ist, so muß man die Thätigkeit des Zusammenwahrnehmens auf Wenigere beschränken. Es ist also nicht blos schwer, viele Freunde sich zu erwerben (sofern die Erprobung dazu nothwendig ist), sondern auch, wenn man sie erworben hat, mit ihnen umzugehen.

Zuweilen wünschen wir den Freund, wenn es ihm gut geht, weg

---

[1]) Ich schiebe οὐκ ein vor ἔστιν.

[2]) οἷος mit Bonitz, Par., Fritzsche.

[3]) καὶ τὸ τὸν ὅμοιον ἀξιοῦται nach Fritzsche, der aber τὸν weglässt, was mir unentbehrlich scheint.

von uns, zuweilen wünschen wir, daß er unser Loos theile, wie es denn überhaupt als Zeichen der Freundschaft gilt, daß man die Anwesenheit des Freundes wünscht. Wenn nämlich die Anwesenheit des Freundes mit seinem Glück vereinbar ist, so ziehen Alle dieses vor; ist aber beides unvereinbar, so wird man es machen wie des Herakles [1]) Mutter, der es, denk' ich, lieber war, daß ihr Sohn ein Gott wurde, als wenn er in der Dienstbarkeit des Eurystheus bei ihr geblieben wäre. Man könnte nämlich den Scherz jenes Lakedämoniers, als man ihn bei einem Sturm aufforderte, die Dioskuren herbeizurufen, auch auf diesen Fall anwenden [2]). Es muß aber als Sache des Liebenden erscheinen, den Freund von der Theilnahme am Unglück auszuschließen, als Sache des Geliebten dagegen, diese Theilnahme zu verlangen, und dieses Beides hat seinen guten Grund. Einerseits nämlich kann es für den Freund keine größere Unlust geben als den Anblick des Freundes entbehren zu müssen [3]); andererseits aber darf er nicht als selbstsüchtig erscheinen. Und darum will er den Freund von der Theilnahme an seinem Unglück ausschließen: es sei genug, meint er, wenn er selbst im Unglück sich befinde, weil er nicht selbstsüchtig sein und um den Preis der Unlust des Freundes eine Lust sich erkaufen will. Dagegen [4]) der andere Theil glaubt, jener werde erleichtert, wenn er sein Unglück nicht allein tragen müsse. Da aber Beides, das Glück und das Zusammensein, begehrenswerth ist, so ist

---

[1]) τὸν Ἡρακλῆ mit Casaubonus, Fritzsche.

[2]) Er muß also wohl gesagt haben: ich will lieber von den Dioskuren zur Theilnahme an ihrem Glück gerufen werden, als sie zur Theilnahme an meinem Unglück rufen. Uebrigens verlangt der Sinn ὡς καὶ, wie Fritzsche für καὶ ὃν vorschlägt.

[3]) μὴ ἰδεῖν für ἡδύ mit Fritzsche.

[4]) ὅτι ist verdorben.

offenbar auch das Zusammensein im Genuß eines geringeren Glücks begehrenswerther als das Getrenntsein im Genuß eines größeren. Zu Streitigkeiten nun kommt es deßwegen, weil der Einfluß und die Wirkung des Zusammenseins nicht deutlich genug ist [1]), und nun meint [2]) der Eine, die Theilnahme an Allem gehöre zur Freundschaft, gerade so wie das Zusammenspeisen für angenehmer gilt als wenn man dieselbe Mahlzeit allein verzehrt; der Andere dagegen will von dieser Theilnahme [an seinem Unglück] Nichts wissen [3]). Würde man aber einen recht übertriebenen Fall annehmen, so müßten sie bekennen daß es verkehrt wäre [4]) gemeinsam ein sehr großes Unglück zu tragen, statt getrennt ein sehr großes Glück zu genießen. —

Aehnlich verhält es sich auch mit dem Glück [5]). Bald nämlich wünschen wir die Freunde fern [6]) von uns zu haben und ihnen keine Unlust zu machen, wenn sie Nichts helfen können; bald ist es uns das Angenehmste, wenn sie [7]) da sind. Der Grund [8]) dieses Widerspruchs ist gleichfalls einleuchtend. Die Sache erklärt sich theils aus dem schon Gesagten, theils daraus, daß wir es schlechthin vermeiden, den Freund leidend oder in einer üblen Lage zu sehen, gerade wie wir uns selbst in keiner solchen Lage sehen wollen. Daneben aber erweckt es, dem Gesagten zu Folge, eine Lust so groß als irgend eine sein kann,

---

[1]) *ἐπεὶ δὴ ἄδηλον τὸ πόσον δύναται τὸ ἅμα*, mit Casaubonus, Par., Fritzsche.

[2]) *οἴονται* für *οἷον καὶ* mit Casaubonus, Par., Fritzsche.

[3]) Der Text ist verdorben.

[4]) In *ὁμολογῶσι* ist der Modus falsch und hinter dem Wort eine Lücke.

[5]) *εὐτυχίας* mit Fritzsche.

[6]) *ἀπεῖναι* mit Casaubonus, Par., Fritzsche.

[7]) *αὐτούς* für *τοὺς* mit Sylburg, Fritzsche, Par.

[8]) *αἴτιον* eingesetzt mit Fritzsche.

von uns, zuweilen wünschen wir, daß er unser Loos theile, wie es denn überhaupt als Zeichen der Freundschaft gilt, daß man die Anwesenheit des Freundes wünscht. Wenn nämlich die Anwesenheit des Freundes mit seinem Glück vereinbar ist, so ziehen Alle dieses vor; ist aber beides unvereinbar, so wird man es machen wie des Herakles [1]) Mutter, der es, denk' ich, lieber war, daß ihr Sohn ein Gott wurde, als wenn er in der Dienstbarkeit des Eurystheus bei ihr geblieben wäre. Man könnte nämlich den Scherz jenes Lakedämoniers, als man ihn bei einem Sturm aufforderte, die Dioskuren herbeizurufen, auch auf diesen Fall anwenden [2]). Es muß aber als Sache des Liebenden erscheinen, den Freund von der Theilnahme am Unglück auszuschließen, als Sache des Geliebten dagegen, diese Theilnahme zu verlangen, und dieses Beides hat seinen guten Grund. Einerseits nämlich kann es für den Freund keine größere Unlust geben als den Anblick des Freundes entbehren zu müssen [3]); andererseits aber darf er nicht als selbstsüchtig erscheinen. Und darum will er den Freund von der Theilnahme an seinem Unglück ausschließen: es sei genug, meint er, wenn er selbst im Unglück sich befinde, weil er nicht selbstsüchtig sein und um den Preis der Unlust des Freundes eine Lust sich erkaufen will. Dagegen [4]) der andere Theil glaubt, jener werde erleichtert, wenn er sein Unglück nicht allein tragen müsse. Da aber Beides, das Glück und das Zusammensein, begehrenswerth ist, so ist

---

[1]) τὸν Ἡρακλῆ mit Casaubonus, Fritzsche.

[2]) Er muß also wohl gesagt haben: ich will lieber von den Dioskuren zur Theilnahme an ihrem Glück gerufen werden, als sie zur Theilnahme an meinem Unglück rufen. Uebrigens verlangt der Sinn ὡς καὶ, wie Fritzsche für καὶ ὅν vorschlägt.

[3]) μὴ ἰδεῖν für ἡδύ mit Fritzsche.

[4]) ἔτι ist verdorben.

offenbar auch das Zuſammenſein im Genuß eines geringeren Glücks begehrenswerther als das Getrenntſein im Genuß eines größeren. Zu Streitigkeiten nun kommt es deßwegen, weil der Einfluß und die Wirkung des Zuſammenſeins nicht deutlich genug iſt [1]), und nun meint [2]) der Eine, die Theilnahme an Allem gehöre zur Freundſchaft, gerade ſo wie das Zuſammenſpeiſen für angenehmer gilt als wenn man dieſelbe Mahlzeit allein verzehrt; der Andere dagegen will von dieſer Theilnahme [an ſeinem Unglück] Nichts wiſſen [3]). Würde man aber einen recht übertriebenen Fall annehmen, ſo müßten ſie bekennen daß es verkehrt wäre [4]) gemeinſam ein ſehr großes Unglück zu tragen, ſtatt getrennt ein ſehr großes Glück zu genießen. —.

Aehnlich verhält es ſich auch mit dem Glück [5]). Bald nämlich wünſchen wir die Freunde fern [6]) von uns zu haben und ihnen keine Unluſt zu machen, wenn ſie Nichts helfen können; bald iſt es uns das Angenehmſte, wenn ſie [7]) da ſind. Der Grund [8]) dieſes Widerſpruchs iſt gleichfalls einleuchtend. Die Sache erklärt ſich theils aus dem ſchon Geſagten, theils daraus, daß wir es ſchlechthin vermeiden, den Freund leidend oder in einer üblen Lage zu ſehen, gerade wie wir uns ſelbſt in keiner ſolchen Lage ſehen wollen. Daneben aber erweckt es, dem Geſagten zu Folge, eine Luſt ſo groß als irgend eine ſein kann,

---

[1]) *ἐπεὶ δὴ ἄδηλον τὸ πόσον δύναται τὸ ἅμα*, mit Caſaubonus, Par., Fritzſche.

[2]) *οἴονται* für *οἷον καὶ* mit Caſaubonus, Par., Fritzſche.

[3]) Der Text iſt verdorben.

[4]) In *ὁμολογῶσι* iſt der Modus falſch und hinter dem Wort eine Lücke.

[5]) *εὐτυχίας* mit Fritzſche.

[6]) *ἀπεῖναι* mit Caſaubonus, Par., Fritzſche.

[7]) *αὐτούς* für *τοὺς* mit Sylburg, Fritzſche, Par.

[8]) *αἴτιον* eingeſetzt mit Fritzſche.

wenn wir den Freund sehen, und zwar nicht leidend sehen, obgleich wir selbst leiden. Was also von diesen beiden Stücken die größere Lust erweckt [1]), das gibt den Ausschlag, ob wir den Freund herbei oder wegwünschen. Verwandt damit und ebenso zu erklären ist eine Erfahrung [2]), die man an sittlich tiefer stehenden Naturen machen kann: sie wünschen ihren Freunden das Glück und das Leben nicht, wenn es ihnen selbst schlecht ergeht [3]). Und so ist es schon vorgekommen, daß ein Liebhaber seinen Liebling zugleich mit sich selbst getödtet hat. * * * [4]).

Achtes Buch [5]).

1. Fragen kann man auch, ob jeder Gegenstand [6]) sowohl den seiner Natur angemessenen [7]) Gebrauch als auch noch einen andern gestatte, und dieß theils an sich [8]), theils zufälliger Weise, wie [9]) das

[1]) Die Interpunktion mit Fritzsche.
[2]) τοῦτο für τ.ἴτε mit Fritzsche und συμβαίνει für συμβαίνειν mit Par., Fritzsche.
[3]) ἂν ἀνάγκη ᾖ εἶναι αὐτοῖς κακῶς mit Fritzsche.
[4]) Die folgenden Worte sind zu verderbt als daß eine Uebersetzung möglich wäre.
[5]) Da die Bekker'sche Eintheilung, welche die folgenden drei Capitel dem siebenten Buch beizählt, mit den Handschriften im Widerspruch steht und geeignet ist den wahren Sachverhalt zu verhüllen, so ist sie von uns hier verlassen worden.
[6]) φίλῳ gestrichen mit Spengel, Par., Fritzsche.
[7]) ἐφ' ᾧ mit Fritzsche.
[8]) καθ' αὑτὸ ἢ für αὐτὸ ᾗδὴ mit Spengel, Par., Fritzsche.
[9]) οἷον εἰ mit Spengel, Fritzsche.

Auge [1]) nicht blos zum Sehen, sondern auch, wenn man es verdreht, zum Falschsehen dient, so daß man die Dinge doppelt sieht. Beides ist ein Gebrauch [2]) des Auges, jenes aber der naturgemäße [3]), dieses der zufällige, wie die Speise zum Essen dient, aber auch zum Erbrechen dienen kann. Aehnlich verhält es sich auch mit der Wissenschaft [4]): man kann sie richtig oder verfehlt anwenden, wenn z. B. Jemand absichtlich falsch schreibt, oder ein Anderer [5]) aus Unwissenheit, wie sie anzuwenden sei [6]), wenn er beim Schreiben die Hand verdreht; auch den Fuß kann man als Hand, und die Hand als Fuß gebrauchen, wie die Tänzerinnen. Wenn nun alle Tugenden Wissenschaften sind [7]), so läßt auch die Gerechtigkeit denselben Gebrauch zu wie die Ungerechtigkeit, und man wird mithin unrecht handeln können [8]), indem man von der Gerechtigkeit aus dem Recht zuwider handelt, wie man vom Wissen aus Fehler der Unwissenheit machen kann. Ist dieß aber unmöglich, so können offenbar auch die Tugenden keine Wissenschaften sein. Und wenn es nicht möglich ist vom Wissen aus unwissend zu sein, sondern höchstens zu fehlen und dasselbe zu thun was [9]) der Unwissende thut, so wird man auch von der Gerechtigkeit aus keineswegs so handeln können wie von der Unge-

---

[1]) ὀφθαλμῷ mit Sylburg, Spengel, Par., Fritzsche.
[2]) χρεῖαι eingesetzt mit Spengel, Par.
[3]) Lücke im Text hinter ὀφθαλμῷ.
[4]) ἐπιστήμῃ mit Spengel, Par., Fritzsche.
[5]) ὁ δὲ für ὡς mit Fritzsche.
[6]) πῶς δεῖ für δὴ mit Fritzsche.
[7]) εἰ δὴ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι, εἴη ἂν mit Spengel, Par., Fritzsche.
[8]) ἀδικήσει für εἰ δίκης mit Spengel, Par., Fritzsche.
[9]) ἅ hinter αὐτὰ eingeschoben mit Fritzsche.

rechtigkeit aus. Wenn [1]) aber die Klugheit eine Wissenschaft ist, so wird was sie hervorbringt ebensowohl etwas Richtiges kein können als [2]) das was jene [3]) [die Unklugheit] hervorbringt: es wäre ja möglich, von der Klugheit aus unklug zu handeln und die Fehler des Unklugen zu begehen. Ließe [4]) aber jeder Gegenstand nur eine einzige Anwendung zu, die von seiner Beschaffenheit abhienge, so wäre dieses Verfahren sogar ein kluges. In den andern Wissenschaften nun bewirkt eine andere leitende Wissenschaft die Wendung [5]); welche aber, sollte sie für jene bewirken, welche selbst für alle die leitende ist? Dieß kann keine Wissenschaft sein, auch die Vernunft nicht, ja auch keine andere Tugend: denn jene macht von der Tugend Gebrauch, sofern die Tugend oder Tüchtigkeit des Uebergeordneten von der des Untergeordneten Gebrauch macht. Welche ist es also? Oder sollte es sich etwa so verhalten wie die Unmäßigkeit als Fehlerhaftigkeit der vernunftlosen Seite der Seele bezeichnet wird und [6]) der Unmäßige als zuchtlos, obgleich er die Vernunft hat? Aber wenn die Begierde heftig ist, so wird sie die Wendung und Verkehrung bewirken, und dann werden ihre Schlüsse mit der Vernunft in Widerspruch kommen [7]). Und wenn diese [die vernunftlose Seite der Seele] eine gewisse Tüchtigkeit besitzt, die Vernunft aber mit Schwäche behaftet ist, so wird ihre natürliche Stellung zu einander verkehrt werden. Und so kann es geschehen, daß von der Gerechtigkeit nicht blos der rechte, sondern auch ein verkehr-

[1]) *εἰ* für *ἐπεὶ* mit Spengel, Par., Fritzsche.
[2]) *καὶ* vor *τὸ αὐτὸ* eingeschoben mit Spengel, Par., Fritzsche.
[3]) *κἀκείνη* mit denselben.
[4]) *ἦν* für *ἧ* mit Fritzsche, Par.
[5]) *στροφήν* nach Bekkers Vermuthung mit Spengel, Par., Fritzsche.
[6]) *ὡς* für *πῶς* mit Spengel, Par., Fritzsche.
[7]) Hier folgt im Text eine Lücke.

ter Gebrauch gemacht wird und von der Klugheit ein unkluger, und Alles sich ins Gegentheil verkehrt. Denn es wäre ungereimt, wenn die Tüchtigkeit [1]) der vernünftigen Seite der Seele durch eine in [2]) ihr entstandene Verkehrtheit verdreht und zur Unwissenheit gemacht werden könnte, die Tüchtigkeit der vernunftlosen Seite dagegen nicht im Stande wäre, die in ihr vorhandene Unwissenheit zu wenden und ein richtiges und angemessenes Urtheil hervorzurufen, und wenn die Klugheit wiederum in der vernünftigen Seite der Seele die Zuchtlosigkeit [3]) in der vernünftigen nicht zu einem Handeln der Selbstbeherrschung zu bringen vermöchte: und dieß scheint die eigentliche Aufgabe der Mäßigkeit zu sein. Und so wäre auch ein kluges Handeln [4]) von der Unwissenheit aus möglich. Allein dieß Alles ist [5]) ungereimt, besonders das klug Handeln von der Unwissenheit aus. Wir sehen ja dieß auch sonst nirgends, niemals z. B. wird die Heilkunde oder die Grammatik durch die Zuchtlosigkeit verkehrt * * * [6]). Denn der Ungerechte vermag Alles zu thun was [7]) der Gerechte, und überhaupt ist das Unvermögen im Vermögen enthalten. Es kommt also jenen dauernden Beschaffenheiten der vernünftigen Seite [8]) der Seele beides zu, die Klugheit und die Tugend, und richtig ist das Wort des

---

[1]) *τὴν — ἀρετὴν* mit Spengel, Par., Fritzsche.
[2]) *ἐν* für *μὲν* mit denselben.
[3]) *ἀκολασίαν* mit denselben.
[4]) *ἡ* vor *ἀπὸ* gestrichen mit Spengel, Fritzsche.
[5]) *ἔστι δὲ πάντα ταῦτα* mit Spengel, Par.
[6]) Die Worte *ἀλλ' οὐν — ἔχουσαν* sind so verderbt, daß keine Erklärung oder Herstellung als möglich erscheint; eben dieß macht aber auch, daß über das Folgende kein sicheres [redacted] mehr möglich ist.
[7]) *ἃ* eingesetzt mit Sylburg, Spengel, Par., Fritzsche.
[8]) *τοῦ λογιστικοῦ* für *ἄλλου* mit Fritzsche.

Sokrates, daß Nichts stärker sei als die Klugheit; nur darin irrte er, daß er sie für eine Wissenschaft erklärte, denn sie ist eine Tugend und keine Wissenschaft, sondern der Gattung nach geschieden von * * * [1]).

2. Da aber das Glück nicht ausschließlich Wirkung der Klugheit und der Tugend [2]) ist, sondern wir auch diejenigen glücklich nennen, welche vom Schicksal begünstigt sind (wodurch also das Glück vom Schicksal abhängig gemacht wird [3]) in derselben Weise wie [4]) von dem Wissen oder der Klugheit): so ist die Frage zu untersuchen, ob von Natur der Eine glücklich, der Andere unglücklich sei, oder nicht, und wie es sich damit verhalte. Daß gewisse Leute Glück haben, sehen wir ja: trotz ihres Unverstandes geräth ihnen Vieles, auf was das Schicksal entscheidenden Einfluß hat. Manchen geräth auch [5]) Vieles in solchen Dingen welche zwar Gegenstand einer Kunst sind, aber doch dem Schicksal einen großen Spielraum gestatten, wie die Feldherrnkunst, die Steuermannskunst. Ist nun bei diesen Leuten das Glück eine Eigenschaft, oder verhält es sich vielmehr so, daß sie, weil sie eine gewisse Beschaffenheit haben, in ihren Unternehmungen glücklich sind? In der That glaubt man ja diese Leute seien von Natur so geartet; die Natur aber verleiht gewisse Eigenschaften, durch die man sich gleich von Geburt an unterscheidet, wie der Eine blauäugig, der Andere schwarzäugig ist, weil der Wille der Natur ihm diese Beschaffenheit gibt [6]): und so auch die vom

[1]) Der Schluß des Satzes und der Abschluß der Untersuchung fehlen.

[2]) ἀρετῇ mit Spengel, Par., Fritzsche.

[3]) εὖ zu streichen oder ἐμποιούσης zu lesen, jenes mit Spengel, Par., dieses mit Fritzsche.

[4]) κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ ἐπιστήμῃ mit Spengel.

[5]) ἔτι δὲ mit Spengel, Par., Fritzsche.

[6]) Der Text hat eine Lücke.

Schicksal Begünstigten und Nichtbegünstigten. Denn daß sie ihr Glück nicht der Klugheit verdanken, ist klar, da die Klugheit nicht unüberlegt ist, sondern ihre Gründe hat so und nicht anders zu handeln. Jene dagegen vermöchten nicht zu sagen, warum sie Glück haben: sonst fiele das Glück in das Gebiet irgend einer Kunst. Thöricht ferner heißen diese Leute [1]), nicht weil sie es in den [2]) anderen Dingen sind (dieß wäre ja nichts Ungereimtes, wie der Mathematiker Hippokrates [3]) in den andern Dingen für einfältig und thöricht galt [4]) und auf einer Fahrt [5]) durch die Zollpächter von Byzanz wegen seiner Einfalt um viel Geld kam, wie man erzählt), sondern weil sie es gerade in denen sind, in welchen [6]) sie Glück haben. In der Reederei nämlich haben nicht gerade diejenigen Glück die sich am besten darauf verstehen, vielmehr geht es wie beim Würfeln, wo der Eine nieder, der Andere hoch [7]) wirft, je nachdem er Glück hat oder die Gottheit, wie man zu sagen pflegt, ihn liebt und äußere Umstände ihn begünstigen: ein schlecht gebautes Schiff z. B. legt oft seine Fahrt [8]) besser zurück, aber nicht um seiner eigenen Beschaffenheit willen, sondern weil es einen guten Steuermann hat. Gerade so ist jener glücklich [9]) weil er an der Gottheit einen guten Steuermann hat. Es ist aber ungereimt, daß die Gottheit oder ein höheres Wesen einen solchen Menschen lieben sollte und nicht vielmehr den Tugendhaftesten und Weisesten. Beruht nun das Glückhaben noth-

[1]) ἔτι δὲ φανεροὶ mit Spengel, Par., Fritzsche.
[2]) τ' ἄλλα mit denselben.
[3]) Aus Chios, um Olymp. 80.
[4]) ἐδόκει mit Spengel, Fritzsche.
[5]) πλέων mit Spengel, Par., Fritzsche.
[6]) οἷς für ἐνίοις mit denselben.
[7]) πολὺ eingeschoben mit Fritzsche.
[8]) διαπλεῖ für δὲ πλεῖ mit Sylburg, Fritzsche.
[9]) οὕτως εὐτυχεῖ διὰ τὸ δαίμον' ἔχειν mit Fritzsche.

wendig entweder auf der Natur oder auf dem Verstand oder auf einer gewissen Fürsorge [der Götter], und sind die beiden letzteren Möglichkeiten abgewiesen, so muß wer Glück hat es nothwendig von Natur haben. Was aber seine Ursache in der Natur hat, das geschieht entweder immer oder doch in den meisten Fällen auf dieselbe Weise, beim Schicksal oder Glück dagegen findet das Entgegengesetzte Statt. Ist nun dieß [1]), so erscheint das als Sache des Schicksals was gegen die Berechnung geschieht. Wenn also das Schicksal es ist was jemanden glücklich macht, müßte [2]) dann nicht die Ursache eine solche sein, aus der immer oder in den meisten Fällen die gleiche Wirkung hervorgienge? Wenn ferner Jemand seinen Zweck erreichen oder verfehlen muß, weil er einmal dieses bestimmte Individuum ist [3]), wenn er also z. B. deßwegen nicht scharf sieht weil er [4]) blaue Augen hat: so liegt die Ursache nicht im Schicksal, sondern in der Natur. Er ist also nicht vom Schicksal begünstigt, sondern von der Natur begünstigt. Es wäre also zu sagen, daß die welche wir vom Schicksal begünstigt nennen es nicht vom Schicksal sind. Diese Bezeichnung kommt ihnen also nicht mit Recht zu, denn auf das Schicksal sind alle die Güter zurückzuführen, welche ein günstiges Schicksal verleiht.

Ist aber dem also, so fragt sich ob es denn überhaupt kein [5]) Schicksal gebe, oder ob es zwar eines gebe, dasselbe aber die Ursache nicht sei [6])? Allein es muß doch ein Schicksal geben und dieses muß die Ursache sein. Dann aber ist es auch für die Menschen die Ursache

---

[1]) Nach *οὖν* interpungirt mit Fritzsche.

[2]) *εἴη* mit Fritzsche und das Fragezeichen mit demselben.

[3]) *εἰ ὅτι τοιοσδὶ δεῖ ἐπιτυγχάνειν ἢ ἀποτυγχάνειν* mit Fritzsche.

[4]) *ὁ νοτ γλαυκὸς* gestrichen mit Par., Fritzsche.

[5]) *οὐκ für ἤ mit* Spengel, Par., Fritzsche.

[6]) *οὐκ αἰτία für οὐκέτι* mit Spengel, Par., Fritzsche.

von Gütern und Uebeln. Ob aber das Schickſal überhaupt zu beſeitigen und auf ſeine Urſächlichkeit Nichts zurückzuführen ſei, ob wir vielmehr auf das Schickſal nur das zurückführen deſſen Urſache, obgleich ſie vorhanden ſein muß, wir nicht ſehen (wie man denn das Schickſal als eine dem menſchlichen Denken undenkbare [1]) Cauſalität beſtimmt, gleich als wäre es ein natürliches Weſen) — das iſt wohl eine ganz andere Frage. Da wir aber [2]) manche Leute ſehen, die einmal Glück gehabt [3]), warum nicht auch öfter? es ſollte ihnen doch [4]), wenn es ihnen einmal geglückt iſt, auch wieder glücken: aus der gleichen Urſache entſpringt ja die gleiche Wirkung [5]). Alſo rührt dieß nicht vom Schickſal her, vielmehr [6]), wenn Daſſelbe ſich ereignet, weil die Dinge unbegrenzt und unbeſtimmt ſind, ſo wird ein Gut oder Uebel zwar vorhanden ſein, aber eine Wiſſenſchaft davon wird es nicht geben, entweder [7]) wegen der Unbegrenztheit (ſonſt würde mancher das Glückhaben lernen), oder alle Wiſſenſchaften wären, wie Sokrates ſagte, gewiſſe Arten von Glück [8]). Was hindert nun, daß ſoetwas Jemanden oft hinter einander zu Theil werde, nicht weil es gerade ſo [9]) ſein muß, ſondern ſo wie wenn Jemand beim Würfeln immer den Glückwurf [10]) thäte? Wie aber? ſind nicht Regungen in der

---

[1]) ἄλογον mit Spengel, Par., Fritzſche.
[2]) ἐπεὶ δὲ mit Spengel, Par., Fritzſche.
[3]) εὐτυχήσαντες bei Bekker iſt nur Druckfehler.
[4]) ἀλλὰ vor διὰ und ἔν hinter ἀποκατορθῶσαι eingeſetzt mit Par., Fritzſche.
[5]) τοῦ αὐτοῦ für τοῦτ' mit denſelben.
[6]) τύχης τοῦτο, ἀλλ' mit Spengel, Par., Fritzſche.
[7]) ἤ für ἡ mit Par., Fritzſche.
[8]) Plat. Euthyd. p. 279. D.
[9]) οὕτως für τοῖς mit Sylburg, Fritzſche.
[10]) μακαρίαν mit Fritzſche und εἰη für εἶεν mit Sylburg, Spengel, Par., Fritzſche.

Seele, die theils von der Vernunft ausgehen, theils vom unvernünftigen Triebe, und sind nicht diese die früheren? Wenn nämlich der von der Begierde verursachte Trieb nach dem Lusterweckenden [1]) vorhanden ist, so geht wohl von Natur jedes Geschöpf auf das Gute los. Wenn nun gewisse Menschen von der Natur begünstigt (wie es musikalische [2]) Menschen gibt, die nicht singen gelernt haben) so gut [3]) geartet sind und ohne Vernunft, blos weil ihre Natur gut ist [4]), die rechten Gegenstände und zur rechten Zeit [5]) und in der rechten Weise begehren und erstreben: so werden [6]) diese Glück haben auch wenn sie thöricht und unverständig sind, wie sie gut singen [7]) werden auch ohne Lehrer gehabt zu haben [8]). Solche Leute, die ohne Verstand gewöhnlich ihren Zweck erreichen, nennt man vom Schicksal begünstigt. Mithin wären sie es von Natur, oder wird der Ausdruck „vom Schicksal begünstigt sein" in mehrfachem Sinne gebraucht. Einige Handlungen nämlich werden vom Trieb und Vorsatz aus vollbracht, bei anderen findet das Gegentheil Statt. Im ersten Fall sagen wir von dem der [9]) schlecht überlegt zu haben scheint, wenn es ihm gerathen ist, er habe Glück gehabt [10]), und ebenso von dem der, wenn er überlegt hätte, einen Weg eingeschlagen hätte der ihn zu einem geringeren

---

[1]) καὶ ἡ gestrichen mit Spengel, Par., Fritzsche.
[2]) ᾠδικοὶ mit Sylburg, Par., Fritzsche.
[3]) εὖ für οὐ mit Par., Fritzsche.
[4]) ἀλλ' ὅτι ἡ φύσις εὖ πέφυκε mit Fritzsche.
[5]) καὶ τοτε für ποτὲ mit Spengel, Fritzsche.
[6]) κατορθώσουσι mit Fritzsche.
[7]) ᾄσονται mit Sylburg, Fritzsche.
[8]) οὐ διδακτοὶ ὄντες mit Fritzsche.
[9]) ἐν οἷς vor κακῶς eingesetzt mit Par., Fritzsche.
[10]) καὶ vor εὐτυχῆσαι ist entweder zu streichen, oder als καὶ mit diesem zu verbinden, wie Par. und Fritzsche thun.

Gut geführt haben würde [1]). Jenen nun läßt sich ein von Natur Glückhaben beilegen: denn sofern Trieb und Instinkt auf das Rechte losgieng, ist es gerathen, die Ueberlegung aber war thöricht. Und jene hat in diesem Falle, während ihre Ueberlegung nicht die richtige war, das Richtige, was ihrer Ueberlegung zu Grunde lag, gerettet [2]); ein anderes Mal überlegt Jemand aus Begierde auf dieselbe Weise und hat Unglück. Dagegen wie könnte bei den Anderen das auf der natürlichen Richtigkeit des Triebs und der Begierde beruhende Glückhaben Statt finden? Wenn [3]) aber dort das Glück und das Schicksal zweierlei sind und hier [4]) dasselbe, so [5]) muß man mehrere Arten von Glückhaben annehmen. Da wir aber sehen, daß Manchen ihre Unternehmungen gegen alles Wissen und alle richtige Berechnung gerathen, so ist offenbar etwas Anderes die Ursache ihres Glückhabens. Ist [6]) aber das daß [7]) die menschliche Ueberlegung das Rechte und im rechten Augenblick begehrt das Glückhaben? Schwerlich ist dieses die Ursache [8]) davon. Denn dieß ist nicht ganz ohne Ueberlegung, noch ist die Begierde ganz naturgemäß, sondern sie wird von Etwas verderbt. Ein Glückhaben scheint nun Statt zu finden, wenn wir dem Schicksal das zuschreiben was gegen die Berechnung geschieht, gegen

---

[1]) Nach Fritzsche's Vorschlag: *ἐν οἷς, εἰ ἐβουλεύοντο, ἐβουλεύοντο ἂν ἢ ἔλαττον ἔλαβον τἀγαθόν.*

[2]) Einstweilen ist nach Spengel und Par. übersetzt worden: *ὀρθὸς εἶναι τύχῃ, ἡ δ'αὐτοῦ αἰτία οὖσα, αὕτη ὀρθὴ οὖσα ἔσωσεν.*

[3]) *εἰ* für *ἡ* mit Spengel, Par., Fritzsche.

[4]) *κἀκεῖ* mit denselben.

[5]) *ἢ* gestrichen mit Fritzsche.

[6]) *ἔστιν* für *ἡ* mit Spengel, Par.

[7]) *ἢ* für *ἢ* mit Fritzsche, und *ὁ* für *τὸ* mit denselben und Par.

[8]) *αἴτιον* hinter *εἰη* eingesetzt mit Par., Fritzsche.

die Berechnung [1]) aber ist was mit der Wissenschaft und dem Allgemeinen im Widerspruch steht. Das kommt aber nicht vom Schicksal her, sondern es scheint nur so aus diesem Grunde. Diese Betrachtung beweist also nicht, daß Jemand von Natur Glück hat [2]), sondern daß nicht Alle, denen man das Glückhaben zuschreibt, in Folge des Schicksals glücklich sind, sondern in Folge ihrer Natur; auch beweist sie nicht, daß das Schicksal überhaupt gar Nichts bewirkt, sondern nur daß [3]) es nicht Alles bewirkt was es zu bewirken scheint.

Das jedoch könnte man fragen, ob das Schicksal eben davon die Ursache sei, daß der Mensch das Rechte und im rechten Augenblick begehre? Wäre aber dann nicht das Schicksal die Ursache von Allem? auch vom Denken und Ueberlegen? Es hat ja wer überlegt es nicht vorher gethan, ehe er es gethan [4]), sondern sein Ueberlegen hat irgend einmal angefangen, noch hat wer denkt vorher gedacht ehe er gedacht hat, und so ins Unendliche fort. Der Anfang des Denkens ist also nicht das Denken, der Anfang des Ueberlegens nicht das Ueberlegen. Was Anderes also als das Schicksal? Daher vom Schicksal Alles herrühren wird, wenn es einen Anfang gibt, der keinen Anfang außer sich hat. Warum hat aber dieses die Beschaffenheit [5]) daß es dieß zu thun vermag? Die Frage, um die es sich handelt, ist, was in der Seele der Anfang der Bewegung sei? Offenbar nun ist wie im Gan-

---

[1]) τοῦτο für τούτου mit Par., Fritzsche.

[2]) εὐτυχεῖται mit Par.

[3]) ἀλλ' ὅτι mit Casaubonus, Fritzsche.

[4]) πρότερον ἢ βουλεύσασθαι mit Par., nach Analogie des parallelen Gliedes, in welchem aber mit Spengel, Par. ἢ vor νοῆσαι einzusetzen ist.

[5]) τῷ εἶναι ὥστε für τὸ εἶναι τὸ mit Fritzsche.

von Gütern und Uebeln. Ob aber das Schicksal überhaupt zu beseitigen und auf seine Ursächlichkeit Nichts zurückzuführen sei, ob wir vielmehr auf das Schicksal nur das zurückführen dessen Ursache, obgleich sie vorhanden sein muß, wir nicht sehen (wie man denn das Schicksal als eine dem menschlichen Denken undenkbare [1]) Causalität bestimmt, gleich als wäre es ein natürliches Wesen) — das ist wohl eine ganz andere Frage. Da wir aber [2]) manche Leute sehen, die einmal Glück gehabt [3]), warum nicht auch öfter? es sollte ihnen doch [4]), wenn es ihnen einmal geglückt ist, auch wieder glücken: aus der gleichen Ursache entspringt ja die gleiche Wirkung [5]). Also rührt dieß nicht vom Schicksal her, vielmehr [6]), wenn Dasselbe sich ereignet, weil die Dinge unbegrenzt und unbestimmt sind, so wird ein Gut oder Uebel zwar vorhanden sein, aber eine Wissenschaft davon wird es nicht geben, entweder [7]) wegen der Unbegrenztheit (sonst würde mancher das Glückhaben lernen), oder alle Wissenschaften wären, wie Sokrates sagte, gewisse Arten von Glück [8]). Was hindert nun, daß so etwas Jemanden oft hinter einander zu Theil werde, nicht weil es gerade so [9]) sein muß, sondern so wie wenn Jemand beim Würfeln immer den Glückwurf [10]) thäte? Wie aber? sind nicht Regungen in der

[1]) ἄλογον mit Spengel, Par., Fritzsche.
[2]) ἐπεὶ δὲ mit Spengel, Par., Fritzsche.
[3]) εὐτυχήσαντες bei Bekker ist nur Druckfehler.
[4]) ἀλλὰ vor διὰ und ὄν hinter ἀποκατορθῶσαι eingesetzt mit Par., Fritzsche.
[5]) τοῦ αὐτοῦ für τοῦτ' mit denselben.
[6]) τύχης τοῦτο, ἀλλ' mit Spengel, Par., Fritzsche.
[7]) ἤ für ἡ mit Par., Fritzsche.
[8]) Plat. Euthyd. p. 279. D.
[9]) οὕτως für τοῖς mit Sylburg, Fritzsche.
[10]) μακαρίαν mit Fritzsche und εἴη für ἐστὶν mit Sylburg, Spengel, Par., Fritzsche.

die Berechnung [1]) aber ist was mit der Wissenschaft und dem Allgemeinen im Widerspruch steht. Das kommt aber nicht vom Schicksal her, sondern es scheint nur so aus diesem Grunde. Diese Betrachtung beweist also nicht, daß Jemand von Natur Glück hat [2]), sondern daß nicht Alle, denen man das Glückhaben zuschreibt, in Folge des Schicksals glücklich sind, sondern in Folge ihrer Natur; auch beweist sie nicht, daß das Schicksal überhaupt gar Nichts bewirkt, sondern nur daß [3]) es nicht Alles bewirkt was es zu bewirken scheint.

Das jedoch könnte man fragen, ob das Schicksal eben davon die Ursache sei, daß der Mensch das Rechte und im rechten Augenblick begehre? Wäre aber dann nicht das Schicksal die Ursache von Allem? auch vom Denken und Ueberlegen? Es hat ja wer überlegt es nicht vorher gethan, ehe er es gethan [4]), sondern sein Ueberlegen hat irgend einmal angefangen, noch hat wer denkt vorher gedacht ehe er gedacht hat, und so ins Unendliche fort. Der Anfang des Denkens ist also nicht das Denken, der Anfang des Ueberlegens nicht das Ueberlegen. Was Anderes also als das Schicksal? Daher vom Schicksal Alles herrühren wird, wenn es einen Anfang gibt, der keinen Anfang außer sich hat. Warum hat aber dieses die Beschaffenheit [5]) daß es dieß zu thun vermag? Die Frage, um die es sich handelt, ist, was in der Seele der Anfang der Bewegung sei? Offenbar nun ist wie im Gan-

---

[1]) τοῦτο für τούτου mit Par., Fritzsche.

[2]) εὐτυχεῖται mit Par.

[3]) ἀλλ' ὅτι mit Casaubonus, Fritzsche.

[4]) πρότερον ἢ βουλεύσασθαι mit Par., nach Anologie des parallelen Gliedes, in welchem aber mit Spengel, Par. ἢ vor νοῆσαι einzusetzen ist.

[5]) τῷ εἶναι ὥστε für τὸ εἶναι τὸ mit Fritzsche.

Gut geführt haben würde [1]). Jenen nun läßt sich ein von Natur Glückhaben beilegen: denn sofern Trieb und Instinkt auf das Rechte losgieng, ist es gerathen, die Ueberlegung aber war thöricht. Und jene hat in diesem Falle, während ihre Ueberlegung nicht die richtige war, das Richtige, was ihrer Ueberlegung zu Grunde lag, gerettet [2]); ein anderes Mal überlegt Jemand aus Begierde auf dieselbe Weise und hat Unglück. Dagegen wie könnte bei den Anderen das auf der natürlichen Richtigkeit des Triebs und der Begierde beruhende Glückhaben Statt finden? Wenn [3]) aber dort das Glück und das Schicksal zweierlei sind und hier [4]) dasselbe, so [5]) muß man mehrere Arten von Glückhaben annehmen. Da wir aber sehen, daß Manchen ihre Unternehmungen gegen alles Wissen und alle richtige Berechnung gerathen, so ist offenbar etwas Anderes die Ursache ihres Glückhabens. Ist [6]) aber das daß [7]) die menschliche Ueberlegung das Rechte und im rechten Augenblick begehrt das Glückhaben? Schwerlich ist dieses die Ursache [8]) davon. Denn dieß ist nicht ganz ohne Ueberlegung, noch ist die Begierde ganz naturgemäß, sondern sie wird von Etwas verderbt. Ein Glückhaben scheint nun Statt zu finden, wenn wir dem Schicksal das zuschreiben was gegen die Berechnung geschieht, gegen

---

[1]) Nach Fritzsche's Vorschlag: ἐν οἷς, εἰ ἐβουλεύοντο, ἐβουλεύοντο ἂν ἢ ἔλαττον ἔλαβον τἀγαθόν.

[2]) Einstweilen ist nach Spengel und Par. übersetzt worden: ὀρθὸς εἶναι τύχῃ, ἡ δ'αὐτοῦ αἰτία οὖσα, αὕτη ὀρθὴ οὖσα ἔσωσεν.

[3]) εἰ für ἡ mit Spengel, Par., Fritzsche.

[4]) κἀκεῖ mit denselben.

[5]) ἢ gestrichen mit Fritzsche.

[6]) ἔστιν für ἡ mit Spengel, Par.

[7]) ἦ für ἢ mit Fritzsche, und ὁ für τὸ mit demselben und Par.

[8]) αἴτιον hinter εἰη eingesetzt mit Par., Fritzsche.

ist. Offenbar also [4]) gibt es zwei Arten von Glückhaben: die eine ist die göttliche, und vermöge dieser scheinen dem der Glück hat durch Gottes Hülfe seine Unternehmungen zu gerathen; [die andere ist die natürliche [5])]. Wer die letztere hat trifft instinktmäßig das Rechte, wer die erstere, gegen den Instinkt, Beiden aber kommt das Ueberlegen nicht zu. Die eine Art ist mehr ein beharrliches Glückhaben, was sich von der anderen nicht behaupten läßt.

3. Es ist nun oben von jeder einzelnen Tugend im Besonderen die Rede gewesen; und da wir ihre Bedeutung im Einzelnen erörtert haben, so ist jetzt auch die aus ihrer Gesammtheit hervorgehende Tugend noch genauer zu untersuchen, die wir bereits als die sittliche Vollendung bezeichnet haben [3]). Daß nun wer auf diese Anspruch haben soll die einzelnen Tugenden besitzen müsse, darüber kann kein Zweifel Statt finden. Es kann ja auch auf jedem anderen Gebiet nicht anders sein: Niemand ist am ganzen Körper gesund, wenn er es nicht an jedem Gliede ist, vielmehr müssen nothwendig entweder alle oder doch die wichtigsten Theile dieselbe Beschaffenheit haben wie das Ganze. Das Tugendhaftsein und das Sittlichvollendetsein ist also verschieden nicht blos dem Namen nach, sondern auch an sich [4]). Alle Güter nämlich haben Endzwecke, die um ihrer selbst willen begehrenswerth sind. Von diesen sind alle diejenigen sittlich schön welche um ihrer selbst willen in jeder Beziehung lobenswerth sind,

---

dasselbe ist Par. gekommen, nur mit Weglassung von τῷ, und dann ist zu übersetzen: weil sie davon befreit sind, daß ihr Gedächtniß zu stark am Sichtbaren hängt.

[4]) *δή für δὲ mit* Spengel, Par., Fritzsche.

[3]) *Lücke im Text.*

[5]) *Dieß wird in der uns vorliegenden Gestalt der Eudemischen Ethik vergebens gesucht.*

[4]) *καθ' αὑτὰ mit* Spengel, Par., Fritzsche.

diejenigen nämlich, die selbst lobenswerth sind und von [1]) denen lobenswerthe Handlungen entspringen. So ist z. B. die Gerechtigkeit selbst und die aus ihr entspringenden Handlungen lobenswerth; und ebenso die Handlungen der Selbstbeherrschung, sofern diese letztere selbst es ist. Dagegen die Gesundheit gehört nicht zu den lobenswerthen Dingen, denn auch ihre Wirkung gehört nicht dazu; ebensowenig die Kraft und die Wirkung derselben. Diese Dinge sind nur gut, aber nicht lobenswerth. Dasselbe läßt sich von den übrigen Dingen durch die Induktion nachweisen. Gut [2]) nun ist der für welchen die natürlichen Güter gut sind. Die vielumworbenen und am höchsten geschätzten Güter nämlich, Ehre, Reichthum, körperliche Vorzüge, Glücksfülle, Macht, sind zwar von Natur Güter, können aber für Manche — je nachdem diese selbst geartet sind — auch schädlich sein. Denn weder der Thor noch der Ungerechte oder Zuchtlose kann, wenn er sie besitzt, einen Nutzen aus ihnen ziehen [3]), so wenig als der Kranke aus der Nahrung des Gesunden, oder als der Schwächliche und Verstümmelte aus dem was dem Gesunden und Vollkommenen zum Schmucke gereicht. Sittlich vollendet aber ist der Mensch dadurch daß er die an sich sittlich schönen Güter besitzt, und dadurch daß er das sittlich Schöne um seiner selbst willen handelnd verwirklicht. Sittlich schön aber sind sowohl die Tugenden als die von der Tugend ausgehenden Handlungen.

Es gibt aber einen gewissen [sittlichen] Charakter der bürgerlichen Gesellschaft, wie er bei den Lakedämoniern und wenn man will auch in den anderen verwandten Staaten herrscht. Damit hat es

---

[1]) ἀφ' ὧν für ἐφ' ὧν mit Sylburg, Fritzsche.

[2]) ἀγαθόν bei Bekker ist nur Druckfehler für ἀγαθός.

[3]) οὐδὲν ἄν für οὐδ' mit Spengel, Par., Fritzsche.

folgende Bewandtniß. Manche glauben, man müsse die Tugend besitzen, aber um der natürlichen Güter willen. Daher kommt ihnen die Güte zu, da sie die natürlichen Güter haben, keineswegs aber [1]) die sittliche Vollendung. Denn die an sich sittlich schönen Vorzüge kommen ihnen nicht zu, und [2]) nach sittlicher Vollendung haben sie kein Verlangen, ja sie verwechseln sogar das was von Natur gut, aber nicht sittlich schön ist, mit dem was sittlich schön ist. Das sittlich Schöne nämlich findet nur da Statt wo das was die Wahl und das Handeln des Menschen bestimmt sittlich schön ist [3]), weil für den sittlich Vollendeten das von Natur Gute auch sittlich schön ist. [Wenn nämlich jenes Epigramm [4]) besagt] daß die Gerechtigkeit etwas Schönes sei, so ist für ihn [5]) das Gebürende [6]) schön und er verdient es; auch das Geziemende ist schön, ihm aber geziemen Dinge wie Reichthum, Adel, Macht. Daher für den sittlich Vollendeten auch das Nützliche selbst schön ist, während für die Mehrzahl das Nützliche und das Schöne im Widerspruch stehen. Denn für die Mehrzahl ist nicht das schlechthin Gute gut, während dasselbe für den Guten gut, für den sittlich Vollendeten [7]) sogar schön ist, sofern er damit [8]) viele sitt-

---

[1]) δὲ für γὰρ mit Sylburg, Fritzsche.

[2]) καὶ, für das die Sprachgesetze οὐδὲ fordern, ist noch von Niemand beanstandet worden.

[3]) πράττουσι καὶ αἱροῦνται, καλὰ ἦ für πράττωσι. καὶ αἱροῦνται καλά, ἦ mit Fritzsche.

[4]) Zu Anfang unserer Ethik. Diese Erklärung der dunkelen Stelle rührt von Fritzsche her.

[5]) τούτῳ für τοῦτο mit Fritzsche.

[6]) *An äußern Gütern.*

[7]) καλῷ κἀγαθῷ *mit* Spengel, Par., Fritzsche.

[8]) *Ich lese* δι' αὐτῶν, *was der Zusammenhang gebieterisch zu verlangen scheint.* (δι' αὐτὰς Spengel, Par.).

lich schöne Handlungen vollbracht hat. Wer aber den Besitz der Tugend um der äußeren Güter willen für nothwendig hält, der handelt nur zufälliger Weise sittlich schön [1]). Die sittliche Vollendung ist also die vollendete Tugend.

Auch in Betreff der Lust ist gezeigt worden, was ihr Begriff und wiefern sie ein Gut sei, sowie daß das schlechthin Lusterweckende auch sittlich schön und [2]) das schlechthin Gute auch Lusterweckend sei. Lust aber kann nur in Folge einer Thätigkeit entstehen, und deßwegen wird der wahrhaft Glückselige auch die größte Lust in seinem Leben genießen, was die wohlbegründete allgemeine Ueberzeugung ist.

Wie aber der Arzt einen gewissen Maßstab hat, nach welchem er beurtheilt was dem Körper zuträglich sei und [3]) wie weit er in jedem einzelnen Falle gehen dürfe, um den Körper gesund zu machen (thut er zuviel oder zuwenig, so erreicht er seine Absicht nicht): so muß auch der Tugendhafte hinsichtlich seines Handelns und seines Wählens unter den von Natur guten, aber nicht lobenswerthen Dingen einen gewissen Maßstab und eine Richtschnur für seine eigene dauernde Beschaffenheit [4]) und sein Wählen haben, und ebenso für seinen Grundsatz, das Zuviel und das Zuwenig des Vermögens und des äußeren Glückes zu meiden. Oben [5]) nun wurde bemerkt, die Richtschnur sei das was die Vernunft verlange; allein das ist wie wenn Jemand als Richtschnur für das Essen und Trinken das angeben wollte was die Heilkunde und die heilkundige Vernunft verlange: es

---

[1]) τὰ καλὰ mit Fritzsche.

[2]) Dieses τέ wird einfach zu streichen sein.

[3]) ὑγιεινὸν σώματι, καὶ für ὑγιαίνον σῶμα καὶ μή mit Fritzsche.

[4]) τῆς vor ἕξεως eingesetzt mit Fritzsche.

[5]) *II, 5 und sonst.*

ist richtig, aber nicht deutlich. Der Mensch muß nämlich — wie die auch sonst nothwendig ist — sein Leben mit Rücksicht auf das Gebietende in ihm und auf den der Thätigkeit dieses Gebietenden [1]) entsprechenden Zustand einrichten, gerade so wie für den Sclaven die Herrschaft seines Herrn und für jedes Wesen sein Gebieter das Bestimmende ist. Da aber auch der Mensch von Natur aus einem herrschenden und einem beherrschten Elemente besteht; da ferner [2]) jedes sich nach dem was darüber [3]) herrscht richten muß (dieses Herrschen ist aber ein Doppeltes, sofern — um ein Beispiel zu gebrauchen — in einem anderen Sinne die Heilkunde, in einem anderen die Gesundheit die Herrschaft führt, und zwar jene um dieser willen): so [4]) muß dieß [5]) auch von dem vernünftigen Elemente der menschlichen Natur gelten. Aber Gott greift nicht unmittelbar gebietend ein, er gibt nur seine Gebote zu demselben Zwecke wie die Klugheit. Dieser Zweck ist, wie anderswo [6]) unterschieden worden ist, ein doppelter: Gott bedarf ja keiner Sache. Dasjenige Wählen und Besitzen der natürlichen Güter also ist das beste welches der Erkenntniß Gottes am förderlichsten ist, mag es sich um leibliche Güter oder um Vermögen oder um Freunde oder um irgend ein anderes Gut handeln, und darin ist die beste Richtschnur enthalten. Der Besitz dagegen, welcher [7]) durch ein Zuviel oder ein Zuwenig der Erkenntniß und Verehrung Gottes hinderlich

---

[1]) ἄρχοντες bei Bekker ist blos Druckfehler für ἄρχοντος.

[2]) δὲ für δὴ mit Fritzsche.

[3]) ἑαυτοῦ für ἑαυτῶν mit Spengel, Par.

[4]) οὕτω δὴ für οὕτω δέ.

[5]) *Nämlich die* **Unterordnung** unter das Gebietende.

[6]) *Nicht in unserer* **Ethik.**

[7]) ἥ τις für εἴτις mit Spengel, Par., Fritzsche.

ist, der ist vom Uebel * * *[1]), und das ist für die Seele die beste Richtschnur, der vernunftlosen[2]) Seite ihres Wesens als solcher möglichst wenig inne zu werden.

Damit möge die Erörterung über die Richtschnur der sittlichen Vollendung und den Endzweck der schlechthinigen Güter zum Abschluß gebracht sein.

---

[1]) Die Worte ἔχει δὲ τοῦτο τῇ ψυχῇ, die ich für verdorben halte, sind nicht übersetzt.

[2]) ἄλλον ist wohl aus ἀλόγου entstanden und durch Dittographie in den der alten lateinischen Uebersetzung zu Grunde liegenden Text gekommen.

Druck der J. B. Metzler'schen

Griechiſche Proſaiker

in

neuen Ueberſetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Oſiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Conſiſtorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundert ſechsundneunzigſtes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'ſchen Buchhandlung.
1859.

Aristoteles

Werke.

VI. Schriften zur praktischen Philosophie.

Achtes Bändchen.

Große Ethik,

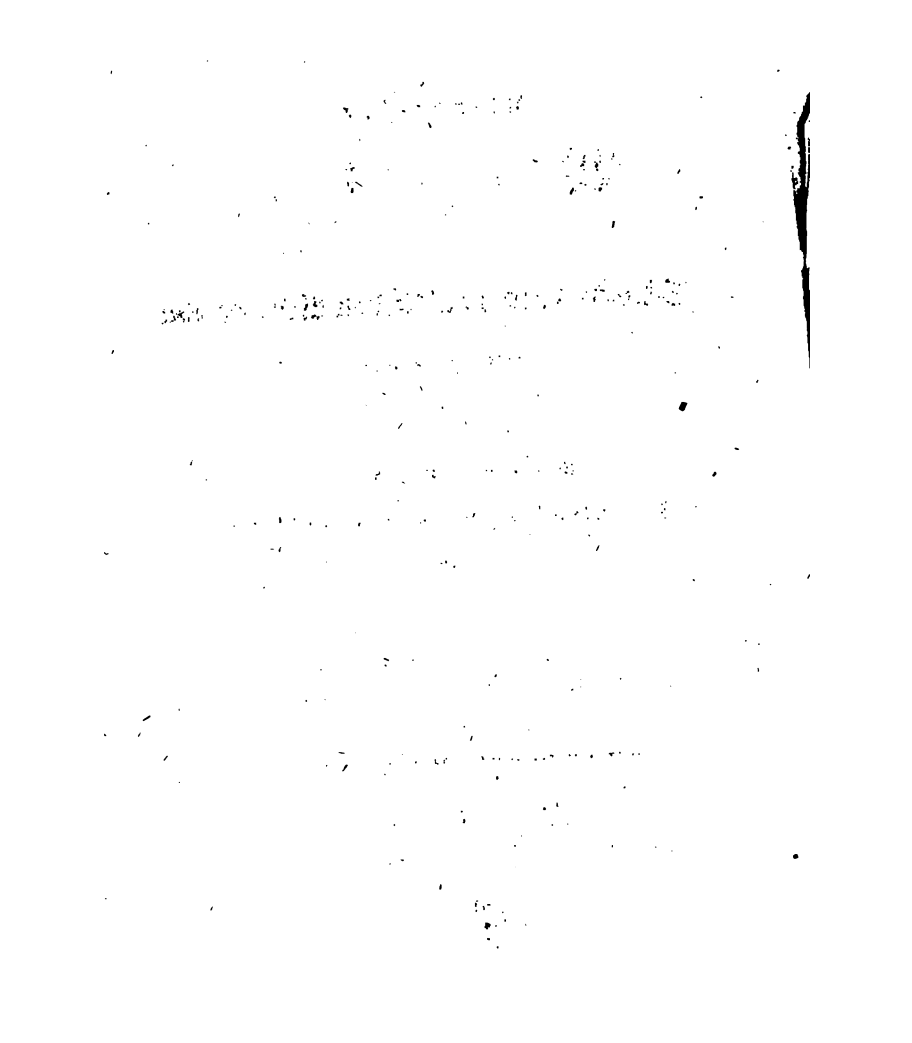
nebst der Schrift über die Tugenden und die Laster,

übersetzt

von

Dr. J. Rieckher,
Professor am oberen Gymnasium in Heilbronn.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1859.



Einleitung.

An die Nikomachiſche und die Eudemiſche Ethik reiht ſich als dritte und jüngſte die ſogenannte große Ethik [1]) an, an beide ſich anlehnend, in ihrem größten Theile aber der Eudemiſchen ſo genau folgend, daß ſie für dieſen Theil faſt als bloſſer Auszug aus ihr angeſehen werden darf. Ein ſpäterer Peripatetiker, der wohl ſchon durch einen langen Zeitraum von Ariſtoteles und ſeinen unmittelbaren Schülern getrennt war, hat es hier unternommen, die ariſtoteliſche Ethik noch einmal zu bearbeiten. In welcher Geſtalt ihm die beiden älteren Ethiken vorgelegen, iſt nicht ganz gewiß; gekannt hat er jedenfalls die ganze Nikomachiſche Ethik, die drei mit der Eudemiſchen gemeinſamen Bücher eingeſchloſſen; ob er aber die letztere vollſtändig vor ſich hatte, iſt ſehr ungewiß. Daß in II, 3 (von p. 1199. a, 14 an) Eudemus das Vorbild war, hat Vieles für ſich, und daraus läßt ſich ſchließen, der Verfaſſer

[1]) oder, wie ſie in manchen Handſchriften heißt, die große nikomachiſche Ethik. Da ſie jedenfalls die kleinſte unter den dreien iſt, ſo iſt dieſer Name ſehr auffallend, und die Erklärungsverſuche befriedigen ſo wenig als Trendelenburg's Aenderung ἠθικῶν κεφάλαια, aus welchem Titel der andere nur durch Verwechslung der Buchſtaben entſtanden ſei.

habe die vollständige Behandlung der Gerechtigkeit in der Eudemischen Ethik noch besessen; ebenso wahrscheinlich ist aber, daß ihm das achte Buch der letzteren wenn auch in reinerer, doch nicht in wesentlich vollständigerer Form vorgelegen habe [1]). Andere Werke hat er wohl schwerlich in der Weise benützt, daß er sie auszog. Damit ist aber sehr wohl vereinbar, daß aus der Bekanntschaft mit andern Büchern, deren Resultate oder auch nur deren Sprachgebrauch er sich aneignete, Einzelnes in unsere Ethik gekommen ist, was sich auf keine seiner beiden Hauptquellen zurückführen läßt, wovon sogleich die Rede sein muß.

Das jüngere Alter dieser Schrift erhellt unwidersprechlich aus der Sprache: einige der wesentlichsten Abweichungen vom aristotelischen Sprachgebrauch hat Spengel in seiner berühmten Abhandlung, Anderes Bonitz hervorgehoben; noch eine Reihe anderer Punkte ließe sich dazu namhaft machen, wozu hier der Ort nicht ist. Bei dem sichtlichen Bestreben auch die Form und den Stil des Meisters nachzuahmen ist es namentlich eine gewisse Schlaffheit, die von der Gedrungenheit des Stifters der Schule besonders absticht. Dafür hat der Verfasser sich aber von der Manier des Eudemus, Bedenken und Schwierigkeiten zu häufen, meist glücklich fern gehalten. Er ist klarer und übersichtlicher und geht mehr auf den Kern der Sache los.

Mit diesen Vorzügen bildet freilich ein Theil der Anordnung des gesammten Werkes einen seltsamen Widerspruch. Bei Aristoteles erscheinen die sittlichen und die geistigen Tugenden *gleich*berechtigt neben einander; in der großen Ethik haben wir *es eigentlich nur mit* den ersteren zu thun, und der Verfasser *kommt „nach* der Erledigung der Tugenden" (I, 35) auf den

[1]) *Vgl. unsere* Einleitung zur Eudemischen Ethik.

Sinn der Vorschrift, man müsse in Angemessenheit zur gesunden Vernunft handeln. Erst um dieser formellen Regel einen Inhalt zu geben kommt er auf die von Aristoteles sogenannten fünf Wege die Wahrheit zu finden, ἐπιστήμη, φρόνησις, νοῦς, σοφία, ὑπόληψις, wo die Abweichung von Aristoteles, welcher Nic. VI, 3 die ὑπόληψις ausdrücklich abweist und dafür die τέχνη nennt, wohl zu beachten, aber daraus zu erklären ist, daß für den Sprachgebrauch unserer Ethik τέχνη mit ἐπιστήμη zusammenfällt. So wenig nun steht für den Verfasser der Begriff der geistigen Tugenden von vorne herein fest, daß er die Frage, ob die φρόνησις eine Tugend sei, noch besonders untersucht und über die Aufnahme der σοφία in die Ethik sich rechtfertigen zu müssen glaubt. Hier zeigt er also eine wichtige Abweichung von der Nikomachischen Ethik, welche Spengel schon auf Theophrastus zurückzuführen geneigt ist. Nachdem nun aber mit I, 35 die geistigen Tugenden erledigt zu sein scheinen, geht in II, 1—3 der Zusammenhang anscheinend ganz verloren. II, 1 handelt von der Billigkeit, welche in die Lehre von der Gerechtigkeit gehört, wo der Verfasser ihre Stelle auch wirklich angedeutet hat (I, 34. p. 1195. b, 13). Dann folgt Cap. 2. die εὐγνωμοσύνη aus Nic. VI, 11.; sofort in den 10 ersten Zeilen von Cap. 3. die εὐβουλία aus Nic. VI, 10, und endlich im Rest dieses Capitels fünf zusammenhängende Aporieen über die Gerechtigkeit. Soll nun hier ein Zusammenhang sein, so sind die drei Capitel als Anhang entweder zu den geistigen Tugenden oder zur Gerechtigkeit zu betrachten. Ersteres scheint Spengel's Ansicht zu sein, der p. 34 dem Verfasser vorwirft, er habe die Billigkeit unter die geistigen Tugenden gestellt. Dagegen sträuben sich aber entschieden die Aporieen über die Gerechtigkeit. Es fragt sich daher, *ob nicht das Andere anzunehmen sei, daß wir hier einen Anhang zur Gerechtigkeit bekommen sollen? Dazu würden wir*

blos die Billigkeit und die genannten Aporieen sich eignen, sondern auch die εὐγνωμοσύνη, welche mit unverkennbarer Absicht wegen ihrer Verwandtschaft mit der Billigkeit an diese angereiht ist. Dann sind wir aber zu der Annahme genöthigt, daß die ursprüngliche Ordnung uns nicht mehr vorliege, daß diese Stücke ursprünglich hinter 1, 34 ihre Stelle gehabt, die εὐβουλία aber in I, 35.

Noch sicherer aber ist, daß der Schluß des Werkes verloren gegangen. Die Frage, wie man Freunde zu behandeln habe, wird in II, 17 nur aufgeworfen, nicht gelöst. Aber hätten wir auch die Lösung, so würden wir dennoch einen Schluß des Ganzen vermissen, sei es in Form einer Recapitulation des eingeschlagenen Ganges, sei es, wie Spengel vermuthet, in einer dem 10ten Buch der Nikomachischen Ethik nachgebildeten Weise.

Eine besondere Ausgabe der großen Ethik ist nicht vorhanden. Dem Uebersetzer lag der Bekker'sche Text mit Valla's lateinischer Uebersetzung und die Pariser Ausgabe von 1850 vor, welche die schönen Verbesserungen von Bonitz (s. unsere Einleitung zur Eudemischen Ethik) fast alle aufgenommen und an die Valla'sche Uebersetzung in einer großen Zahl von Stellen eine theils den Sinn, theils die Genauigkeit und Vollständigkeit des Ausdrucks, theils die Latinität desselben bessernde Hand gelegt hat.

Heilbronn, im Januar 1858.

J. Rieckher.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Die Ethik ist Theil der Politik. Ueber die Tugend; Ansichten des Pythagoras, des Sokrates und des Platon. Das Gute als Zweckbegriff; Beschränkung auf das menschlich Gute. Das höchste Gut. Die Idee des Guten (Cap. 1.).

Unterscheidungen innerhalb des Begriffs Gut; der letzte Zweck das höchste Gut (Cap. 2.).

Leibliche, geistige, äußere Güter. Glückseligkeit. Unterscheidung von Besitz und Anwendung (Cap. 3.).

Bestimmung der Glückseligkeit (Cap. 4.).

Die vernünftige und die vernunftlose Seite der Seele unterschieden. Das Zuviel und Zuwenig heben die Tugend auf (Cap. 5.).

Lust und Unlust die Sphäre der Tugend, Gewöhnung ihr Ursprung (Cap. 6.).

Unterscheidungen innerhalb des Seelenlebens. Die Mitte. (Cap. 7. 8.).

Der schroffere Gegensatz zur Tugend ist bald das Zuviel, bald das Zuwenig. Es ist schwer die Mitte zu treffen (Cap. 9 erste Hälfte.).

Die Tugend ist freiwillig (Cap. 9. zweite Hälfte. 10. 11.).

Abweichende Ansichten über den Begriff Freiwillig; Bedenken hinsichtlich des Mäßigen (Cap. 12. 13.).

Gewalt und Nöthigung (Cap. 14. 15.). Bestimmungen des Freiwilligen und Unfreiwilligen (Cap. 16.). Der Vorsatz (Cap. 17. 18. 19.).

System der einzelnen Tugenden Cap. 20—34.

Der Muth (Cap. 20.). Die Selbstbeherrschung (Cap. 21.). Die Gelassenheit (Cap. 23.). Die Freigebigkeit (Cap. 24. 25.). Der Sinn *finn (Cap. 26.).* Die Großartigkeit (Cap. 27.). Die gerechte Entrüstung *(Cap. 28.).* Die selbstbewußte Würde (Cap. 29.). Die Schaw

haftigkeit (Cap. 30.). Der Witz (Cap. 31.). Das freundschaftliche Benehmen (Cap. 32.). Die Wahrhaftigkeit (Cap. 33.). Die Gerechtigkeit (Cap. 34.).

Wissenschaft, Klugheit, Vernunft, Weisheit, Meinung (Cap. 35.).

Zweites Buch.

Die Billigkeit (Cap. 1.). Das Wohldenken (Cap. 2.). Das Wohlüberlegen (Cap. 3 Anfang).

Mehrere Bedenken über die Gerechtigkeit (Cap. 3 Schluß).

Die Mäßigkeit und Unmäßigkeit (Cap. 4. 5. 6.).

Die Lust (Cap. 7 Anfang).

Ueber den Mißbrauch der Tugend (Cap. 7 Schluß).

Das Glück (Cap. 8).

Die sittliche Vollendung (Cap. 9.).

Ueber die Vorschrift, man müsse in Angemessenheit zur gesunden Vernunft handeln (Cap. 10.).

Die Freundschaft (Cap. 11 — 17.).

Freundschaft im eigentlichen Sinne (Cap. 11. 12.). Selbstliebe (Cap. 13. 14.). Die Selbstgenügsamkeit (Cap. 15.). Zahl der Freunde (Cap. 16.). Benehmen gegen den Freund (Cap. 17.).

Erstes Buch.

1. Da wir von der Ethik sprechen wollen, so wird die erste Frage die sein müssen, wohin der Gegenstand derselben, der Charakter, gehöre? Kurz gesagt wird die Ethik ein Theil der Staatskunst sein. Zum Handeln im bürgerlichen Leben nämlich ist der Mensch nicht befähigt, wenn er nicht einen bestimmten Charakter hat, ich meine, wenn er nicht sittlich gut ist. Sittlich gut sein aber ist soviel als im Besitz der Tugenden sein. Es muß also wer zum Handeln im bürgerlichen Leben befähigt sein soll, von sittlich gutem Charakter sein. Offenbar ist also die Behandlung der Ethik ein Theil der Staatskunst, und zwar ihr erster Theil; und im Allgemeinen scheint mir diese ganze Wissenschaft den Namen Staatskunst zu verdienen, nicht Sittenkunst oder Ethik. Das Erste also, wovon die Rede sein muß, wird die Tugend, ihr Begriff und ihre Entstehung, sein. Denn es hilft wohl Nichts den Begriff der Tugend zu kennen, wenn man von ihrem Werden und ihrer Entstehung Nichts weiß. Denn der Zweck der Untersuchung muß nicht blos das Wissen von ihrem Wesen sein, sondern auch das von ihrem Werden, sofern wir ebenso sehr ihr Wesen kennen lernen als selbst tugendhaft werden wollen, und dieß ist unmöglich, wenn wir über die Art und die Quellen ihrer Entstehung *Nichts wissen.* Dazu ist aber auch nothwendig, daß man den Begriff der Tugend kenne; denn so lange wir diesen nicht kennen, ist

nicht leicht die Art und die Quellen ihrer Entstehung zu ermitteln, wie dieß auch bei den theoretischen Wissenschaften der Fall ist.

Unberücksichtigt darf aber dabei auch das nicht bleiben, was Aeltere über diesen Gegenstand aufgestellt haben. Zuerst versuchte Pythagoras eine [wissenschaftliche] Behandlung der Tugend, aber nicht in der rechten Weise: indem er nämlich die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, gieng er von einem der Tugend fremdartigen Gesichtspunkt aus: es ist ja z. B. die Gerechtigkeit keine gleichmal gleiche Zahl [1]). Nach ihm behandelte der spätere Sokrates denselben Gegenstand in angemessenerer und umfassenderer Weise; aber auch er hat das Rechte nicht getroffen, sofern er die Tugenden zu Wissenschaften machte, was unmöglich ist. Alle Wissenschaften nämlich hängen mit der Denkkraft zusammen, und diese hat ihren Sitz in der vernünftigen Seite der Seele; somit haben nach Sokrates alle Tugenden in der vernünftigen Seite der Seele ihren Sitz, und demzufolge hebt er dadurch, daß er die Tugenden zu Wissenschaften machte, die vernunftlose Seite der Seele geradezu auf und damit auch die Erregungen und die Charakterbeschaffenheiten. Darum also hat Sokrates in diesem Punkte die Tugend nicht richtig gefaßt. — Nach ihm hat Platon an der Seele richtig eine vernünftige und eine vernunftlose Seite unterschieden und jeder eine eigenthümliche Tugend zugewiesen. So weit ist Alles richtig, aber das Weitere ist es nicht mehr. Er verflocht nämlich die Tugend mit seiner Lehre vom Gut [an sich], und dieß ist nicht richtig, denn damit hat die Tugend Nichts zu schaffen. Denn von dem Seienden und der Wahrheit mußte er die Tugend *getrennt* halten, da sie Nichts mit einander gemein haben. So weit

[1]) *Ein Produkt aus zwei geraden Faktoren.*

und in dieser Weise haben diese Männer sich mit unserem Gegenstande beschäftigt.

Sofort wird zu untersuchen sein, welche Ansichten wir darüber aufstellen sollen. Zuerst nun erwäge man, daß jede Wissenschaft und jedes Vermögen einen Zweck hat und daß dieser Zweck ein Gut ist: keine Wissenschaft und kein Vermögen bezweckt ja ein Uebel. Ist nun der Zweck jedes Vermögens ein Gut, so ist offenbar auch der Zweck des besten Vermögens das beste oder höchste Gut. Das beste Vermögen aber ist die Staatskunst, und darum muß ihr Zweck ein Gut sein. Wir haben es also, scheint es, mit dem Begriff Gut zu thun, und zwar nicht mit dem Gut schlechthin, sondern mit dem was für uns ein Gut ist. Was z. B. für die Götter ein Gut ist, das gehört in ein anderes Gebiet und ist Gegenstand einer anderen Untersuchung. Mithin haben wir von dem zu handeln, was für das bürgerliche Leben ein Gut ist. Hier ist aber wieder zu unterscheiden. Wie ist dieses Gut zu nehmen? Es hat ja einen mehrfachen Sinn. Denn Gut nennen wir entweder das Beste an jedem Wesen, d. h. das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, oder das was etwas Anderes dadurch, daß es ihm zukommt, zu einem Gut macht, und dieß ist die Idee des Guten. Haben wir nun von der Idee des Guten zu sprechen, oder vielmehr von dem Gut als Gattungsbegriff? Dieser ist nämlich offenbar von der Idee des Guten verschieden, sofern die Idee etwas Getrenntes ist und ein Fürsichsein hat, der Gattungsbegriff aber nur in den einzelnen Dingen existirt. Er kann also [1]) mit dem, was ein Fürsichsein hat, nicht zusammenfallen, denn niemals kann was ein Fürsichsein und eine gesonderte Existenz hat in allen Dingen vorhanden sein. Muß nun von diesem Gattungsbegriff Gut, der in den

1) Für δέ schlage ich δή zu lesen vor.

Kategorie der Relation und in den übrigen Kategorieen allen Wiss
schaften gemeinsam, und keine Wissenschaft und kein Vermögen kan
den rechten Augenblick in jeder umfassen, und so kann auch die Staats
kunst nicht vom Gattungsbegriff Gut sprechen. Also vom Gut mu
die Rede sein, und zwar vom höchsten Gute, nämlich von dem wa
für uns das höchste Gut ist.

Um ferner etwas zu beweisen darf wohl als Beweisgrund nich
das angeführt werden was selbst nicht klar ist, vielmehr muß da
Klare als Beweis für das Unklare dienen, das Sinnliche als Bewei
für das Geistige, weil jenem größere Klarheit zukommt. Will ma
also vom Gut sprechen, so darf man nicht von der Idee sprechen. Un
doch hält man dieß für nothwendig und glaubt bei der Frage nac
dem Gut die Idee hereinziehen zu müssen: man hält sich für verpflich
tet, von dem zu sprechen was ein Gut im höchsten Sinne sei, un
dieß sei das „Ansich", weßwegen die Idee des Gutes oder des Gute
das höchste Gut sei. So meint man. Es ist auch vielleicht etwa
Wahres daran; aber die Wissenschaft oder das Vermögen, da
Staatskunst heißt und von dem hier die Rede ist, untersucht nicht die
ses Gut, sondern das was für uns ein Gut ist. Kein Vermögen un
keine Wissenschaft weist ja nach, daß ihr Zweck ein Gut sei, also auc
die Staatskunst nicht, und darum spricht sie nicht von der Idee de
Guten. Aber vielleicht benützt man dieses Gut nur als Anfang un
Ausgangspunkt, um von hier aus zu den einzelnen Gütern überzuge
hen. Allein auch dieß ist nicht richtig, vielmehr muß der Ausgangs
punkt, den man wählt, dem besonderen Gegenstand angemessen sein
Es wäre ja ungereimt, zum Beweis des Satzes, daß die Winkel
summe im Dreieck zweien Rechten gleich sei, die Unsterblichkeit de
Seele als Ausgangspunkt zu wählen. Dieß hat mit jenem Nichts z
schaffen; der Ausgangspunkt muß vielmehr dem Gegenstand an

messen sein und im Zusammenhang mit ihm stehen. Und in Wahrheit kann dieser Satz von der Winkelsumme des Dreiecks bewiesen werden, auch wenn die Seele nicht unsterblich ist. Ebenso nun lassen sich die einzelnen Güter untersuchen auch ohne die Idee des Guten, weil [1]) dieses letztere nicht der angemessene Ausgangspunkt für jene ist.

Auch das ist nicht richtig, daß Sokrates die Tugenden zu Wissenschaften machte. Er glaubte nämlich, Nichts dürfe zwecklos sein; daraus aber daß er die Tugenden für Wissenschaften erklärte, ergab sich für ihn, daß sie zwecklos seien. Warum? weil bei den Wissenschaften das Wissen von ihrem Wesen zusammenfällt mit ihrem Besitze: wer z. B. das Wesen der Heilkunde versteht ist unmittelbar dadurch heilkundig, und ebenso gilt dieß von den anderen Wissenschaften. Dagegen bei den Tugenden ist dieß nicht der Fall: wer das Wesen der Gerechtigkeit kennt ist darum noch nicht gerecht, und dasselbe gilt von den übrigen Tugenden. Daraus erfolgt einerseits [für Sokrates], daß die Tugenden zwecklos seien, und andererseits [für uns], daß sie keine Wissenschaften seien.

2. Nachdem wir diese Bestimmungen gemacht, wollen wir zu ermitteln suchen, in wievielfachem Sinne der Ausdruck Gut gebraucht werde. Die Güter sind nämlich theils preiswürdig, theils löblich, theils bloße Vermögen. Unter preiswürdig verstehe ich das Göttliche, das Beste, wie die Seele, die Vernunft, und das Wichtigste, wie das Princip und Aehnliches. Denn preiswürdig ist worüber man gepriesen wird, und mit diesen Dingen allen ist ein Preisen verbunden. Darum ist auch die Tugend etwas Preiswürdiges, da man durch sie sittlich gut wird: der sittlich gute Mensch hat ja sozusagen die Form

[1]) διὰ τὸ mit Bonitz, Par. und τοῦτο τἀγαθόν mit Schwegler.

der Tugend angenommen. Anderes ist löblich, wie die Tugenden [1]): denn durch die der Tugend angemessenen Handlungen ärntet man Lob. Das Dritte sind Vermögen, wie Herrschaft, Reichthum, Stärke, Schönheit. Von diesen nämlich kann der Tugendhafte einen guten Gebrauch machen, der Lasterhafte einen schlechten, daher man sie als Dinge bezeichnet, die nur möglicher Weise gut sind. Aber Güter sind sie dessenungeachtet, weil überall der Gebrauch den der Tugendhafte, nicht der welchen der Lasterhafte von einer Sache macht, als Maßstab für ihre Beurtheilung gilt. Eben diese Güter haben auch ihren Ursprung im Schicksal: dem Schicksal verdankt man ja den Reichthum, die Macht und überhaupt alle zu den Vermögen gerechneten Güter. — Noch ist eine vierte Classe von Gütern übrig, diejenigen nämlich durch welche andere Güter erhalten und hervorgerufen werden: so verhalten sich die Leibesübungen zur Gesundheit und Aehnliches.

Es gibt aber noch eine andere Eintheilung der Güter, je nachdem sie durchaus und unter allen Umständen begehrenswerth sind oder nicht: die Gerechtigkeit z. B. und die übrigen Tugenden sind durchaus und unter allen Umständen begehrenswerth; dagegen die Stärke, der Reichthum, die Macht und Aehnliches sind es weder durchaus, noch unter allen Umständen.

Weiter ist eine andere Eintheilung, diejenigen Güter welche Zwecke sind, von denen zu unterscheiden welche es nicht sind: die Gesundheit z. B. ist ein Zweck, was aber um der Gesundheit willen geschieht ist nicht Zweck [sondern blos Mittel]. Verhalten sich nun zwei Güter wie Zweck und Mittel, so ist immer der Zweck das höhere Gut, so die Gesundheit ein höheres Gut als das der Gesundheit

---

[1]) *Ein auffallender* Verstoß des Verfassers, daß er die kaum gemachte *Eintheilung selbst* wieder aufhebt.

Förderliche, und ganz allgemein ist das schlechthin überall das Besser dem das Andere nur als Mittel dient. Wiederum endlich ist unter den Zwecken der vollkommene immer besser als der unvollkommene; vollkommen aber ist derjenige, dessen Erreichung uns Nichts weiter vermissen läßt, unvollkommen derjenige, bei dessen Erreichung wir noch etwas vermissen. Der Besitz der Gerechtigkeit z. B. läßt uns noch Vieles vermissen, der der Glückseligkeit aber Nichts mehr. Dieß ist mithin das von uns gesuchte höchste Gut, welches der vollkommene Zweck ist. Der vollkommene Zweck also ist nicht blos ein Gut, sondern das Gut.

Weiter fragt sich, wie dieses höchste Gut aufzufassen sei? etwa so daß wir es auch den übrigen Gütern beizählten? Dieß wäre aber ungereimt. Denn da das höchste Gut ein vollkommener Zweck ist, der vollkommene Zweck aber kurz gesagt für nichts Anderes gehalten werden kann als für die Glückseligkeit, und wir diese aus vielen Gütern zusammengesetzt sein lassen: so wird, falls man das höchste Gut den übrigen Gütern zuzählt, dieses höchste Gut ein höheres Gut sein als es selbst: es ist ja selbst das höchste Gut. Man betrachte z. B. die Gesundheit selbst und die der Gesundheit förderlichen Dinge, und frage sich welches von ihnen allen das Beste sei? Natürlich die Gesundheit. Ist aber diese unter allen das Beste, so ist sie auch besser als sie selbst, und somit folgt eine Ungereimtheit. Also darf man wohl das höchste Gut nicht so auffassen. Aber vielleicht so, daß es von den übrigen Gütern getrennt ist? oder sollte nicht auch dieß ungereimt sein? Die Glückseligkeit besteht ja aus gewissen Gütern: die Frage aber, ob sie das höchste unter den Gütern sei, aus denen sie besteht, ist ungereimt; die Glückseligkeit ist ja nichts Anderes neben den Gütern, sondern diese selbst. Aber vielleicht wäre diejenige Auffassung des höchsten Gutes die richtige, welche diese Güter ver-

leicht? ich meine so, daß man die Glückseligkeit selbst, welche aus diesen Gütern besteht, mit andern Gütern vergliche, die nicht in ihr enthalten sind: wäre dieß die richtige Betrachtung? Aber dieses höchste Gut, das wir jetzt untersuchen, ist nichts Einfaches. Man könnte z. B. sagen, die Klugheit sei, wenn man die einzelnen Güter mit einander vergleiche, das höchste unter allen. Aber das höchste Gut ist wohl nicht so zu untersuchen. Denn wir untersuchen das vollkommene Gut, während die Klugheit für sich allein nichts Vollkommenes ist. Sie ist also nicht das höchste Gut, das wir untersuchen, und ebenso wenig ist es etwas Anderes was so betrachtet als das höchste Gut gelten könnte.

3. Außerdem gibt es aber noch eine andere Eintheilung der Güter, sofern sie theils geistige Güter sind, wie die Tugenden, theils leibliche, wie Gesundheit, Schönheit, theils äußere, wie Reichthum, Herrschaft, Ehre und dergleichen. Unter diesen sind die geistigen die vorzüglichsten. Die geistigen Güter zerfallen aber wieder in dreierlei, Klugheit, Tugend und Lust.

Sofort ist zu sagen, daß nach der allgemeinen Ansicht und Ueberzeugung die Glückseligkeit der Endzweck der Güter und das vollkommenste Gut ist, und darunter verstehen wir daß das Leben und Befinden ein gutes ist. Der Zweck ist aber nicht etwas Einfaches, sondern ein Doppeltes. Theilweise nämlich fällt der Zweck mit der Thätigkeit un dem Gebrauch eines Gegenstandes selbst zusammen, wie beim Gesichtsinn; und zwar ist das Gebrauchen vorzüglicher als das bloße Habe Das Gebrauchen ist aber der Zweck: Niemand wünschte sich ja Augen, wenn er mit ihnen nicht sehen, sondern sie geschlossen ha sollte. Dasselbe gilt vom Gehör u. s. f. Wo es also ein Gebrau *und ein bloses* Haben gibt, da ist immer jenes besser und vorzügl

denn der Zweck ist Gebrauch und Thätigkeit, und nu

Gebrauchs wegen ist das Haben. Wenn man nun in diesem Punkt alle Wissenschaften und Künste vergleicht, so wird man finden, daß nicht die eine Häuser herstellt, eine andere aber gute Häuser, sondern beides leistet eine einzige Kunst, die Baukunst; und was der Baumeister zu verfertigen versteht, eben das gut [1]) zu verfertigen versteht seine Tüchtigkeit oder Tugend. Aehnlich verhält es sich auch sonst überall.

4. Beachten wir sofort, daß das Princip des Lebens nichts Anderes als die Seele ist; der Seele aber gehört die Tugend an, und was die Seele bewirkt, ist, behaupten wir, nichts Anderes als was die Tugend der Seele bewirkt. Die Tugend aber bewirkt bei jedem Wesen, daß das auf was sie sich bezieht gut [2]) sei. Nun ist die Seele, abgesehen von ihren übrigen Eigenschaften [3]), das Princip unseres Lebens: und somit wird unser Leben in Folge der Tugend der Seele ein gutes Leben sein. Darunter aber, daß unser Leben und Befinden ein gutes sei, verstehen wir nichts Anderes als die Glückseligkeit. Die Glückseligkeit also und das Glückseligsein beruht darauf, daß das Leben ein gutes sei, und dieses Letztere darauf, daß man in Angemessenheit zu den Tugenden lebe. Mithin ist dieß der Endzweck, die Glückseligkeit und das höchste Gut. Die Glückseligkeit wird also auf einem gewissen Thätigsein und Gebrauchen beruhen. Wo es ja ein bloses Haben und ein Gebrauchen eines Gegenstandes gibt, da ist überall, wie wir gesehen haben, das Gebrauchen und die Thätigkeit Zweck. Die Tugend aber ist ein Haben [d. h. ein Besitz, eine

[1]) εὖ vor ποιητική eingesetzt mit Bonitz, Par.
[2]) τοῦτ' εὖ ποιεῖ mit Bonitz, Par.
[3]) ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τἆλλα μέν hat Bonitz verbüchtigt; es ergänzt sich aber leicht aus dem vorhergehenden ποιεῖ, und es würde sich nur fragen, ob nicht τοῦτ ἄλλα für τἆλλα zu schreiben sei.

Beschaffenheit] der Seele: es gibt aber auch eine Thätigkeit und ein Gebrauchen [1]) der Tugenden der Seele: mithin ist diese Thätigkeit und dieses Gebrauchen Zweck. Die Glückseligkeit also wird auf dem der Tugend angemessenen Leben beruhen. Da nun die Glückseligkeit das höchste Gut ist und sie durch die Thätigkeit Endzweck ist: so werden wir durch das der Tugend angemessene Leben glückselig sein und das höchste Gut besitzen.

Da aber die Glückseligkeit Endzweck und vollkommenes Gut ist, so dürfen wir auch das nicht übersehen, daß sie nur einem vollkommenen Wesen zukommen kann. Sie kann einem Kinde nicht zukommen (das Kind kann ja nicht glückselig sein), sondern nur einem Erwachsenen, denn dieser ist vollkommen. Und ebensowenig kann sie jemanden in einem unvollkommenen Zeitraum zukommen, sondern nur in einem vollkommenen. Vollkommen aber wird nur die Zeit sein, die ein Menschenleben umfaßt. Mit Recht nämlich pflegt man im gemeinen Leben zu sagen, beim Urtheil über die Glückseligkeit eines Menschen müsse man auf die größte Zeit seines Lebens sehen, weil das Vollkommene auch eine vollkommene Zeitdauer und ein vollkommenes Wesen voraussetze.

Daß aber die Glückseligkeit eine Thätigkeit sei, läßt sich auch aus Folgendem ersehen. Wir sind keineswegs gemeint jemanden im Schlaf glückselig zu nennen, wenn er z. B. sein ganzes Leben hindurch schliefe: in diesem Zustande käme ihm zwar das Leben zu, nicht aber das der Tugend angemessene Leben, d. h. das thätige Leben.

Was wir nunmehr berühren wollen, das kann weder als sehr verwandt mit dem Bisherigen erscheinen, noch als sehr weit davon [illegible]*gend.* *Es gibt* nämlich, wie anerkannt ist, ein ernährendes Prin-

[1]) *καὶ ἐνέργεια καὶ χρῆσις* mit Bonitz, Par.

cip in der Seele, dem wir das Wachsthum verdanken. Die Annahme eines solchen Princips hat ihren guten Grund: die Steine können ja, wie man wohl sieht, unmöglich wachsen; somit kommt dieses Wachsen den beseelten Geschöpfen eigenthümlich zu; wenn aber dieß, so ist die Ursache desselben in der Seele zu suchen. Nun kann aber das Wachsen auf keine andere Seite der Seele zurückgeführt werden, nicht auf die vernünftige, nicht auf die aufbrausende, nicht auf die begehrende Seite; vielmehr muß es neben diesen noch eine andere geben, für die wir keinen passenderen Namen haben als das ernährende Princip. Und nun, kann man fragen, gibt es auch für dieses Princip eine Tugend? wenn es nämlich eine gibt, so wird man auch mit dieser thätig sein müssen, da ja die Glückseligkeit die Thätigkeit der vollkommenen Tugend ist. Die Frage nun, ob es eine solche Tugend gebe oder nicht, gehört einer andern Untersuchung an. Aber auch wenn sie vorhanden ist, gibt es keine Thätigkeit derselben, denn Thätigkeit ist nur wo ein Begehren ist. Ein Begehren aber scheint diesem Princip nicht zuzukommen, vielmehr scheint es mit dem Feuer Aehnlichkeit zu haben, welches Alles verzehrt was man hineinwirft, aber kein Begehren hat das zu ergreifen was man nicht hineinwirft. So verhält es sich mit diesem ernährenden Princip der Seele: läßt man ihm Nahrung zukommen, so nährt es, wo nicht, so hat es kein Begehren zu ernähren. Daher hat es keine Thätigkeit, weil ihm das Begehren nicht zukommt. Und darum wirkt dieses Princip zur Glückseligkeit nicht mit.

Sofort ist zu sagen was die Tugend sei, da ihre Thätigkeit die Glückseligkeit ausmacht. Kurz gesagt nun ist die Tugend die beste dauernde Beschaffenheit. Aber diese kurze Bestimmung wird nicht genügen, *sondern* eine genauere Auseinandersetzung nothwendig sein.

5. *Zuerst also* muß von der Seele die Rede sein, in der die Tu-

gend zu Stande kommt, nicht von ihrem Wesen (welches Gegenstand einer anderen Untersuchung ist), sondern von einer Art Eintheilung derselben. Die Seele, sagen wir, zerfällt in zwei Seiten, eine vernünftige und eine vernunftlose. Der vernünftigen Seite gehören z. B. die Klugheit, der Scharfsinn, die Weisheit, die leichte Auffassung, das Gedächtniß u. s. w. an, der vernunftlosen die sogenannten Tugenden, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Muth und alle andern löblichen Eigenschaften des Charakters. Lob nämlich ärnten wir sofern wir diese letzteren besitzen, dagegen wegen des Besitzes jener Eigenschaften der vernünftigen Seite der Seele wird Niemanden ein Lob zu Theil: man lobt ja keinen Menschen als weise oder klug oder wegen einer anderen solchen Eigenschaft. Auch die vernunftlose Seite selbst lobt man nicht, außer wenn [1]) sie der vernünftigen Seite gehorcht und zu gehorchen fähig ist.

Die sittliche Tugend aber wird durch das Zuviel und das Zuwenig aufgehoben. Daß dem Zuviel und dem Zuwenig diese zerstörende Kraft zukomme, läßt sich aus der sinnlichen Erfahrung [2]) abnehmen: das Augenscheinliche muß ja als Beweis für das weniger vor Augen Liegende benützt werden. Gleich an den Leibesübungen läßt sich dieß erkennen: ihr Uebermaß hebt die Kraft auf und ebenso ihr Mangel. Deßgleichen an den Speisen und Getränken: ihr Uebermaß und ihr Mangel heben die Gesundheit auf, dagegen ihr angemessenes Maß erhält die Gesundheit und die Kraft. Etwas Aehnliches findet nun bei der Mäßigkeit, dem Muth und den anderen Tugenden Statt. Denkt man sich jemanden schlechthin furchtlos, so daß er nicht einmal die Götter fürchtet, so ist er nicht muthig sondern wahnsinnig; denkt

---

[1]) *εἰ μή* für *εἶναι* mit Bonitz, Par.
[2]) *αἰσθήσεων* für *ἠθικῶν* mit Spengel.

man sich ihn Alles fürchtend, so ist er feig: muthig also wird sein weder wer Alles fürchtet noch wer gar Nichts. Es ist mithin Eines und Dasselbe [1]) was die Tugend mehrt und sie aufhebt. Fürchtet man zu sehr und Alles, so wird der Muth aufgehoben, ebenso aber auch wenn man gar Nichts fürchtet. Mit der Furcht aber hat es der Muth zu thun, und darum erhöht das gemäßigte Fürchten den Muth. Dasselbe also ist es was den Muth erhöht und ihn aufhebt: das Fürchten hat diese Wirkung. Aehnlich verhält es sich mit den anderen Tugenden.

6. Weiter aber ist die Tugend nicht blos dadurch zu bestimmen, sondern auch durch Lust und Unlust. Denn um der Lust willen begehen wir das Unsittliche, um der Unlust willen unterlassen wir das sittlich Schöne, und überhaupt läßt sich ohne Lust und Unlust die Tugend nicht begreifen. Die Tugend also hat es mit Lust und Unlust zu thun, und davon hat die sittliche Tugend ihren Namen, wenn man buchstäblich den wahren Sachverhalt untersuchen will, und das muß man wohl. Das Wort sittlich kommt ja von Sitte her, und sittlich heißt die Tugend, weil sie aus der Sitte oder Gewöhnung entspringt. Und daraus erhellt auch, daß keine Tugend der vernunftlosen Seite der Seele von Natur in uns entsteht: denn kein natürliches Sein wird durch Gewöhnung geändert. Der Stein z. B. und überhaupt alles Schwere hat von Natur die Richtung nach unten: daher wenn man ihn noch so oft nach oben wirft und ihm die Richtung nach oben angewöhnen will, so wird er trotzdem niemals die Richtung nach oben einschlagen, sondern stets die nach unten. Aehnlich verhält es sich auch in den übrigen Dingen dieser Art.

7. Sofort müssen wir, um sagen zu können was die Tugend

[1]) ταὐτ' für ταὐτ' mit Bonitz, Par.

sei, wissen was in der Seele vorgeht. Dieß sind aber Erregungen, Vermögen und dauernde Beschaffenheiten. Eines von diesen also muß offenbar die Tugend sein. Erregungen sind z. B. Zorn, Furcht, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid und dergleichen, die von Lust und Unlust begleitet zu sein pflegen. Vermögen sind die Empfänglichkeiten für diese Erregungen, z. B. die für das Zornigwerden, das Unlustempfinden, das Mitleidfühlen und Aehnliches. Dauernde Beschaffenheiten aber sind diejenigen Eigenschaften vermöge welcher unser Verhalten diesen Dingen gegenüber ein richtiges oder ein verkehrtes ist. Was z. B. das Zornigwerden betrifft, so ist, wenn wir allzu geneigt dazu sind, unser Verhalten gegen den Zorn ein verkehrtes; werden wir aber gar nicht zornig, auch worüber wir es werden sollten, so ist unser Verhalten gleichfalls nicht das richtige. Mithin muß das mittlere Verhalten das sein, wenn man weder übermäßige Unlust empfindet, noch ganz zornlos ist. Und dieses Verhalten ist das richtige. Aehnlich verhält es sich auch in den übrigen Dingen dieser Art. Die Gelassenheit und das richtige Verhalten im Zornigwerden steht nämlich in der Mitte zwischen der Zornmüthigkeit und der Zornlosigkeit. Aehnlich verhält es sich mit der Prahlerei und der Ironie: sich größere Eigenschaften beizulegen als man besitzt ist Prahlerei, sich geringere beizulegen, Ironie; die Mitte zwischen beiden ist also die Wahrhaftigkeit.

8. Dasselbe findet auch sonst überall Statt; denn ob unser Verhalten gegen diese Dinge ein richtiges oder ein verkehrtes sei, das hängt von der dauernden Beschaffenheit ab; das richtige Verhalten ist aber das, daß man weder ein Zuviel noch ein Zuwenig habe. Die *Beschaffenheit des richtigen* Verhaltens ist also die der Mitte in den *Dingen, in welchen man* jemanden ein Lob ertheilen kann, die *Beschaffenheiten des verkehrten* Verhaltens aber sind die des Zuviel und

des Zuwenig. Da nun die Tugend eine Mitte in diesen Erregungen ist, die Erregungen aber gewisse Arten von Lust und Unlust sind oder doch von diesen begleitet werden: so ist auch daraus klar, daß [1]) es die Tugend mit Lust und Unlust zu thun hat.

Es gibt aber, könnte man sagen, noch andere Erregungen, deren Verkehrtheit nicht auf einem Zuviel oder einem Zuwenig beruht, z. B. der Ehebruch: ein Ehebrecher ist nicht der welcher im Verführen verheiratheter Frauen zuviel thut. In diesem und in allen ähnlichen Fällen, wo eine auf der Zuchtlosigkeit beruhende Lust zu Grunde liegt, ist das tadelnswerthe Zuviel oder Zuwenig [2]) in der Sache selbst schon enthalten.

9. Sofort wird davon die Rede sein müssen, was den [eigentlichen] Gegensatz zur Mitte bilde, das Zuviel oder das Zuwenig. Bei einigen Mitten ist es das Zuviel, bei anderen das Zuwenig. Dem Muthe z. B. steht nicht das Zuviel, die Tollkühnheit, gegenüber, sondern das Zuwenig, die Feigheit; der Selbstbeherrschung, als der Mitte zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfsinnigkeit in der Lust, scheint nicht das Zuwenig, die Stumpfsinnigkeit, gegenüberzustehen, sondern das Zuviel, die Zuchtlosigkeit. Freilich ist beides der Mitte entgegengesetzt, das Zuviel wie das Zuwenig, denn die Mitte hat weniger als das Zuviel, und mehr als das Zuwenig. Daher nennt auch der Verschwender den Freigebigen geizig, und der Geizige denselben verschwenderisch; der Tollkühne und Verwegene nennt den Muthigen feig, der Feige denselben verwegen und wahnsinnig.

Aus zwei Gründen nun betrachten wir [bald] das Zuviel, [bald] das Zuwenig als den eigentlichen Gegensatz zur Mitte. Entweder

---

[1]) ὅτι für ἐστί mit Bonitz, Par.

[2]) ἢ ἐν ἐλλείψει ἢ ἐν ὑπερβολῇ mit Bonitz.

sehen wir auf die Sache selbst, welches Extrem der Mitte näher *oder* ferner stehe, ob z. B. der Freigebigkeit die Verschwendung oder der Geiz ferner liege. Die Verschwendung nämlich kann eher für Freigebigkeit [1]) gelten als der Geiz. Mithin liegt der Geiz weiter von der Freigebigkeit ab, was aber weiter von der Mitte entfernt ist muß als schrofferer Gegensatz zu ihr erscheinen. Hier liegt es also in der Sache selbst, daß das Zuwenig den schrofferen Gegensatz zur Mitte zu bilden scheint. Der zweite Grund aber ist der, daß wir das der Mitte mehr entgegensetzen zu was unsere Natur mehr geneigt ist. Zur Zuchtlosigkeit z. B. sind wir mehr geneigt als zur Selbstbeherrschung; und wozu unsere Natur geneigter ist, dem überlassen wir uns eher, und dasjenige, dem wir uns eher überlassen, gilt uns auch als der schroffere Gegensatz zur Mitte. Indem wir uns aber der Zuchtlosigkeit eher überlassen als der Selbstbeherrschung, ist hier das Zuviel der Mitte mehr entgegengesetzt: mit der Selbstbeherrschung verglichen ist ja die Zuchtlosigkeit das Zuviel.

Somit ist also untersucht was die Tugend sei: sie scheint eine Art Mitte in den Erregungen zu sein, daher wer das Lob der Sittlichkeit haben will in jeder Erregung die Mitte einhalten muß. Daher ist es auch schwer tugendhaft zu sein. Ueberall ist es ja schwer die Mitte zu treffen; einen Kreis z. B. ziehen kann Jeder, ist er aber schon gezogen, so ist es nicht leicht die Mitte desselben zu finden. So ist es auch leicht zornig zu werden, und ebenso auch das Gegentheil; die Mitte aber einzuhalten ist schwer. Und so läßt sich ganz allgemein in jeder Erregung einsehen, daß was um die Mitte herumliegt leicht ist, die Mitte selbst aber, die das Lob verdient, schwer. Daher *auch die Tugend eine* Seltenheit ist.

[1]) ἐλευθεριότης ἡ ἀσωτία mit Bonitz, Par.

Nachdem nun die Tugend besprochen worden ist, so wird sofort zu untersuchen sein, ob es möglich sei sie sich anzueignen, oder ob es vielmehr, wie Sokrates sagte, nicht von unserem Willen abhänge tugendhaft zu sein oder lasterhaft. Wenn man nämlich, sagt er, irgend jemand fragen würde, ob er lieber gerecht oder ungerecht wäre, so würde Niemand sich für die Ungerechtigkeit entscheiden; dasselbe gelte von dem Muth und der Feigheit und ebenso von allen anderen Tugenden. Daraus erhelle aber daß, wenn manche Leute lasterhaft seien, sie es nicht freiwillig seien, und daraus wieder gehe hervor, daß auch die Tugendhaften dieß nicht freiwillig seien. [1]) Allein diese Beweisführung ist nicht richtig. Warum verbietet denn der Gesetzgeber das Böse und gebietet das Gute und sittlich Schöne? Warum setzt er Strafen auf das Böse das man thut, und auf das Gute das man unterläßt? Und doch wäre es ungereimt, durch Gesetze zu verlangen was zu leisten nicht von unserem Willen abhängt. Vielmehr hängt es sichtlich von unserem Willen ab, tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Dafür spricht auch das Loben und Tadeln. Denn die Tugend ärntet Lob, das Laster Tadel; Lob und Tadel aber findet beim Unfreiwilligen nicht Statt, daher offenbar das tugendhafte und das lasterhafte Handeln in gleicher Weise von unserem Willen abhängt. — Um zu beweisen, daß [Tugend und Laster] nicht freiwillig seien, hat man auch folgende Vergleichung angestellt. Warum, fragt man, tadelt Niemand den der krank oder häßlich ist? Allein die Thatsache selbst ist nicht richtig: denn wir tadeln auch einen Solchen, wenn wir glauben daß er selbst die Schuld an seiner Krankheit oder körperlichen Häßlichkeit trage, und setzen so auch hier die Freiwilligkeit voraus. Es scheint also, daß Tugend und Laster freiwillig seien.

---

[1]) Vergl. Platon Gesetze V. p. 731 C.

10. Noch deutlicher läßt sich dieß aus Folgendem erkennen. Jedes Wesen ist fähig andere Wesen seiner Gattung aus sich zu erzeugen, wie die Thiere und die Pflanzen: beide sind ja zeugungsfähig. Zeugen aber können sie aus den Principien, wie der Baum aus dem Samen, der eine Art Princip ist. Was aber aus den Principien sich ergiebt, damit verhält es sich so: wie die Principien beschaffen sind, so ist auch das beschaffen was aus ihnen hervorgeht. Noch deutlicher läßt sich dieß aus der Geometrie ersehen. Nachdem in ihr gewisse Principien angenommen worden sind, so ist die Beschaffenheit dieser Principien für die daraus gezogenen Folgerungen entscheidend. Wenn z. B. die Winkelsumme im Dreieck zweien Rechten gleich ist, und die im Viereck gleich vieren: so muß, sobald das Dreieck seine Natur ändert, auch das Viereck die seinige ändern, denn es findet zwischen beiden eine Wechselbeziehung Statt; und wenn die Winkelsumme im Viereck nicht gleich vier Rechten ist, so ist auch die im Dreieck nicht gleich zweien.

11. Etwas Aehnliches nun gilt vom Menschen. Da nämlich der Mensch Wesen hervorzubringen fähig ist, so ist er aus gewissen Principien auch die Handlungen, die er vollzieht, hervorzubringen fähig. Denn was sonst sollte dazu befähigt sein? Das Handeln schreiben wir ja weder dem Unbeseelten zu noch dem Beseelten, mit alleiniger Ausnahme des Menschen. Offenbar ist also der Mensch Handlungen hervorzubringen fähig. Da nun die Handlungen, wie die Erfahrung lehrt, sich ändern und wir niemals dasselbe thun; da ferner die Handlungen in gewissen Principien ihren Ursprung haben: so ist klar daß, wenn die Handlungen sich ändern, auch die Principien, *die ihre Quelle sind, sich* ändern, wie wir an dem Beispiel aus der *Geometrie gezeigt haben.* Das Princip der Handlungen aber, der *guten wie der bösen, heißt* **Vorsatz, Wille** und was man sonst noch in

der [praktischen] Vernunft unterscheiden kann. Mithin ist deutlich, daß auch diese letzteren sich ändern. Wir ändern nämlich unser Handeln freiwillig, daher auch das Princip und der Vorsatz freiwillig sich ändern muß: und dieß ist ja in der That der Fall. Offenbar also hängt es von unserem Willen ab, tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Es könnte nun jemand sagen: da es von meinem Willen abhängt gerecht und tugendhaft zu sein, so werde ich auch, wenn ich will, tugendhafter werden können als jeder Andere. Dieß ist aber nicht möglich. Warum? weil dieß auch im Leiblichen nicht der Fall ist. Wer seinem Körper Sorgfalt zuwenden will, wird darum nicht sofort den allerbesten Körper haben: denn dazu gehört nicht blos Sorgfalt, sondern auch eine natürliche Güte und Schönheit des Körpers. So wird also jene Sorgfalt die körperliche Beschaffenheit zwar verbessern, aber nicht zur allerbesten machen. Dasselbe ist nun auch hinsichtlich der Seele anzunehmen: wer den Vorsatz gefaßt hat, der tugendhafteste Mensch zu werden, wird darum nicht der tugendhafteste sein, wenn ihn nicht die Natur begünstigt, wohl aber wird er tugendhafter werden.

12. Da also nicht zu bezweifeln ist, daß das Tugendhaftsein von unserem Willen abhänge, so muß nunmehr von dem Freiwilligen die Rede sein und der Begriff desselben bestimmt werden: denn dieser Begriff ist von entscheidender Wichtigkeit für die Tugend.

Freiwillig ist schlechthin gesagt was wir nicht gezwungen thun. Doch ist wohl noch eine deutlichere Bestimmung nothwendig. Was uns zum Handeln bestimmt ist der Trieb, und dieser hat drei Arten, Begierde, Zornesaufwallung und Wunsch. Zuerst ist nun die aus der Begierde hervorgehende Handlung zu untersuchen, ob sie freiwillig sei oder nicht? Als unfreiwillig kann sie nicht erscheinen. Warum? weßwegen? Weil wir gezwungen thun was wir nicht freiwillig thun, und jede durch einen Zwang hervorgerufene Handlung von Natur

begleitet ist; dagegen die aus einer Begierde hervorgegangene Handlung ist mit Lust verknüpft. In dieser Hinsicht also ist die aus der Begierde hervorgehende Handlung nicht unfreiwillig, sondern freiwillig. Indeß steht dieser Beweisführung eine andere gegenüber, die von der Unmäßigkeit hergenommen ist. Niemand, so lautet sie, thut freiwillig das Böse, wenn er weiß daß es böse ist; nun aber begeht der Unmäßige eine böse Handlung, die er als böse anerkennt, und handelt in der Begierde: also handelt er nicht freiwillig, und mithin handelt er gezwungen. Allein dieser Einwendung läßt sich auf dieselbe Weise begegnen: denn wenn er aus Begierde handelt, so handelt er nicht aus Zwang, sofern die Begierde von der Lust begleitet ist, wo aber die Lust ist, kein Zwang Statt findet. Auch noch auf einem anderen Wege kann es deutlich werden, daß der Unmäßige freiwillig handelt. Der Ungerechte nämlich begeht seine Unredlichkeiten freiwillig, der Unmäßige aber ist ungerecht und begeht Unredlichkeiten, also thut der Unmäßige freiwillig was er aus Unmäßigkeit thut.

13. Dagegen erhebt sich ein anderer Beweis, der es bestreitet daß der Unmäßige freiwillig handle. Dieser stützt sich darauf, daß der Mäßige die Handlungen der Mäßigkeit freiwillig vollbringt, sofern er damit Lob ärntet und das Lob nur dem Freiwilligen zu Theil wird. Wäre aber was mit der Begierde im Einklang steht freiwillig, so wäre was mit ihr im Widerspruch steht unfreiwillig. Der Mäßige aber handelt im Widerspruch mit seiner Begierde, und somit wäre seine Mäßigkeit nicht freiwillig. Allein dieß widerspricht der allgemeinen Ueberzeugung, und darum kann auch das im Einklang mit der Begierde stehende Handeln nicht freiwillig sein.

Aehnlich verhält es sich mit den aus einer Zornaufwallung entspringenden Handlungen. Dieselben Gründe die sich bei der Begierde vorbringen lassen, lassen sich auch hier geltend machen und ver-

nen Bedenken hervorrufen: man kann ja auch im Zorn mäßig und unmäßig sein.

Es ist also unter den Arten des Triebes, die wir unterschieden haben, der Wunsch noch übrig, von dem zu untersuchen wäre, ob er freiwillig sei. Was nun der Unmäßige begehrt, das ist, so lange er es begehrt, Gegenstand seines Wunsches, und somit thut der Unmäßige das Böse mit Wunsch und Willen. Freiwillig aber thut Niemand das Böse mit dem Bewußtsein daß es böse ist; der Unmäßige aber thut das Böse mit Wunsch und Willen, in dem Bewußtsein daß es böse ist. Er handelt also nicht freiwillig, und darum ist der Wunsch nichts Freiwilliges. Allein dieser Beweis würde die Unmäßigkeit und den Unmäßigen ganz aufheben. Denn wenn er nicht freiwillig handelt, ist er nicht zu tadeln; nun ist er aber zu tadeln: also handelt er freiwillig, und mithin ist der Wunsch freiwillig.

Da sich nun entgegengesetzte Beweisführungen gegenüberstehen, so muß der Begriff Freiwillig noch genauer erörtert werden.

14. Vorher aber wird von der Gewalt und der Nöthigung die Rede sein müssen. Die Gewalt ist auch beim Unbeseelten möglich. Allem Unbeseelten nämlich ist ein eigenthümlicher Ort angewiesen, dem Feuer das Oben, der Erde das Unten: man kann jedoch dem Steine die Richtung nach oben mit Gewalt aufdrängen, dem Feuer die nach unten. Gewalt brauchen kann man ferner auch gegen das Beseelte: das Pferd z. B., welches gerade aus läuft, kann man mit Gewalt dazubringen daß es widerstrebend rückwärts geht. Wo nun die Ursache einer der Natur oder dem Wunsche widerstrebenden Handlung außerhalb des Handelnden liegt, da werden wir sagen, der Handelnde sei mit Gewalt zu dem was er thue gebracht worden. Wo aber die Ursache im Handelnden selbst liegt, da werden wir nicht mehr von einer Gewalt sprechen. Wo nicht, so wird der Unmäßige

widersprechen und behaupten, er sei nicht lasterhaft: denn er thue das Böse nur von der Begierde vergewaltigt. Dieß also soll uns die Bestimmung der unter den Begriff der Gewalt fallenden Handlung sein, daß die Ursache des Handelns außerhalb dem Handelnden liegen müsse, daß aber wo die Ursache im Handelnden selbst liegt von Gewalt keine Rede sein könne.

15. Weiter ist über die Nöthigung und die aus ihr hervorgegangene Handlung zu sprechen. Von einer Nöthigung aber kann nicht überall und nicht in allen Dingen die Rede sein, z. B. nicht in dem was zu thun die Lust uns treibt. Es wäre ja ungereimt, wenn Jemand behaupten wollte, er sei von der Lust genöthigt worden die Frau seines Freundes zu verführen. Die Nöthigung nämlich findet nicht überall Statt, sondern nur in den Dingen außer uns: wer z. B. einen Nachtheil sich gefallen läßt, um einen anderen, größeren Nachtheil zu vermeiden, der hat von den Umständen genöthigt so gehandelt. So kann Jemand sagen: ich war genöthigt in aller Hast auf mein Gut zu eilen, sonst hätte ich mein Eigenthum daselbst zu Grunde gerichtet angetroffen. In solchen Dingen also hat die Nöthigung ihre Stelle.

16. Da aber das Freiwillige nicht auf einem Trieb beruht, so bleibt uns nur das Gebiet des Vorbedachts noch übrig. Unfreiwillig nämlich ist was aus Nöthigung oder durch Anwendung von Gewalt geschieht, und dazu kommt drittens noch was nicht mit Vorbedacht geschieht. Dieß lehrt die Erfahrung. Wer einen Anderen schlägt oder tödtet oder ihm sonst etwas dieser Art anthut, ohne es vorbedacht zu haben, von dem sagen wir; er habe unfreiwillig gehandelt, und damit erklären wir, daß das Freiwillige auf dem Bedenken beruhe. Ein Weib z. B., erzählt man, gab Jemanden einen Liebestrank zu trinken, und dieser starb daran, das Weib aber wurde vom Areopag freigesprochen. Ihre Freisprechung nun beruhte blos darauf, weil sie nicht mit

Vorbedacht gehandelt hatte: denn sie hatte aus Liebe gehandelt, aber ihren Zweck verfehlt; deßwegen wurde ihre That als unfreiwillig betrachtet, weil sie ihm den Liebestrank nicht mit dem Bedacht ihn zu tödten gegeben hatte. Hier also fällt das Freiwillige in das Gebiet des Bedachts.

17. Jetzt ist noch zu untersuchen, ob der Vorsatz ein Trieb sei oder nicht. Der Trieb nun findet sich auch bei Thieren, der Vorsatz aber nicht. Denn der Vorsatz ist mit dem Denken verbunden, welches keinem Thiere zukommt. Mithin kann der Vorsatz kein Trieb sein. Aber etwa ein Wunsch? oder sollte auch dieß nicht der Fall sein? Wünschen nämlich kann man auch das Unmögliche; wir wünschen z. B. nicht sterben zu müssen, aber zum Gegenstand unseres Vorsatzes machen wir dieß nicht. Der Vorsatz ferner ist nicht auf den Zweck gerichtet, sondern auf die Mittel zum Zweck: Niemand z. B. setzt sich vor gesund zu werden, wohl aber setzen wir uns das der Gesundheit Förderliche vor, z. B. Spaziergänge, Schnellläufe. Der Zweck dagegen ist Gegenstand des Wunsches, und so wünschen wir gesund zu sein. Also auch daraus erhellt, daß Vorsatz und Wunsch nicht Dasselbe sei; vielmehr scheint der Vorsatz das zu sein, was schon sein Name besagt: wir setzen oder wählen das Eine vor dem Anderen, das Bessere vor dem Schlechteren. Wo wir nun das Bessere gegen das Schlechtere eintauschen, vorausgesetzt daß wir die Wahl haben, da scheint das Sichvorsetzen seine eigenthümliche Stelle zu haben.

Da nun der Vorsatz mit keinem dieser Begriffe zusammenfällt, so fragt sich ob etwa das was mit Bedacht geschieht vorsätzlich sei? Oder sollte auch dieß nicht der Fall sein? Gegenstand des Bedenkens und der bedachten Ansicht ist ja gar Vieles: und es fragt sich nun, ob was wir bedenken auch Gegenstand unseres Vorsatzes sei, oder nicht? *Oft bedenken* wir z. B. indische Verhältnisse, aber keineswegs machen

wir diese zum Gegenstand unseres Vorsatzes. Also ist der Vorsatz auch nicht das Bedachte.

Der Vorsatz also fällt mit keinem dieser Begriffe zusammen, und doch gibt es in der Seele keine weiteren Vorgänge: und darum kann der Vorsatz nur eine Verbindung von mehreren derselben sein. Da nun, wie oben bemerkt worden, der Vorsatz sich auf die zum Zwecke führenden Güter, nicht auf den Zweck selbst, bezieht, und zwar sofern sie in unserer Macht stehen, und sofern ein Zweifel dabei möglich ist ob dieses oder jenes zu wählen sei: so muß man offenbar vorher die Sache bedenken und überlegen, und dann, wenn unserem Nachdenken etwas als das Bessere erscheint, entsteht ein Trieb zum Handeln, und indem wir nun so handeln, glauben wir vorsätzlich zu handeln. Wenn also der Vorsatz ein überlegender, mit Bedacht verbundener Trieb ist, so ist das Freiwillige nicht vorsätzlich. Denn freiwillig thun wir Vieles, ohne es vorher überlegt und bedacht zu haben: so ist das Platznehmen und Aufstehen und vieles Andere dieser Art freiwillig zwar, aber nicht vorbedacht; dagegen alles Vorsätzliche ist, wie wir gesehen, mit diesem Bedacht verbunden. Das Freiwillige ist also nicht immer vorsätzlich, wohl aber das Vorsätzliche immer freiwillig. Denn wenn wir nach vorausgegangener Ueberlegung den Vorsatz zu handeln fassen, so handeln wir freiwillig. Auch einige wenige Gesetzgeber scheinen zwischen dem Freiwilligen und dem Vorsätzlichen einen Unterschied zu machen, indem sie für freiwillige Handlungen geringere Strafen festsetzen als für vorsätzliche.

Der Vorsatz hat also seine Stelle auf dem praktischen Gebiete, und zwar da wo es von unserem Willen abhängt zu handeln oder *nicht zu handeln*, und so oder anders zu handeln, und wo sich ein *Warum? einsehen* läßt. Dieses Warum? ist aber nicht überall *gleicher Art*. Wenn z. B. in der Geometrie der Satz aufgestellt wird,

die Winkelsumme im Viereck sei gleich vier Rechten, und man fragt: warum? so ist die Antwort: weil die im Dreieck gleich zweien Rechten ist. In diesem Fall nun und in allen ähnlichen wird das Warum? aus dem Princip, das ein für allemal feststeht, erkannt. Anders auf dem praktischen Gebiet, wo der Vorsatz seine Stelle hat: hier liegt kein schon feststehendes Princip vor. Vielmehr wenn Jemand fragt: warum hast du so gehandelt? so erhält er zur Antwort: weil ich keine andere Wahl hatte, oder: weil es so besser war. Die Umstände selbst bestimmen den Handelnden, das sich vorzusetzen was ihm als das Bessere erscheint, und darin liegt das Warum? seines Handelns. Daher findet auf diesem Gebiete das Ueberlegen Statt, wie zu erfahren sei, auf dem Gebiete der Wissenschaften aber nicht. Niemand überlegt, wie der Name Achilles zu schreiben sei, weil es schon feststeht, wie er zu schreiben. Ein Fehler kann also hier nicht im Bedenken gemacht werden, sondern nur bei der Ausführung im Schreiben. Denn wo ein Fehler im Bedenken nicht möglich ist, da findet auch eine Ueberlegung Statt: ein Fehler ist nur da möglich wo das Wie? des Verfahrens nicht schon feststeht. Diese Unbestimmtheit der herrscht auf dem praktischen [1]) Gebiete und da wo es eine doppelte Art des Fehlens gibt. Die Fehler nun, die wir auf dem praktischen [1]) Gebiet machen, sind dieselben, die auf dem Gebiete der Tugend vorkommen. Denn bei dem Streben nach der Tugend verfallen wir in die Fehler der uns angeborenen Neigungen: das Zuwenig ist in Fehler wie das Zuviel, und daß wir in Beides verfallen, daran die Lust und die Unlust Schuld: die Lust treibt uns das Böse zu, die Unlust das sittlich Schöne zu unterlassen.

18. Mit dem Bedenken ferner verhält es sich nicht wie mit dem

---

[1]) πρακτοῖς mit Bonitz, Par.

Sinn, der keinen anderen Gebrauch zuläßt, wie man mit dem Gesichtssinn Nichts thun kann als sehen, mit dem Gehör Nichts als hören; und demgemäß ist auch kein Ueberlegen möglich, ob wir das Gehör zum Hören brauchen wollen, oder zum Sehen. Beim Bedenken ist dieß anders: es kann dieses thun, aber auch etwas Anderes. Daher hat hier bereits das Ueberlegen seine Stelle. Es können nun bei der Wahl der Güter Fehler vorkommen nicht hinsichtlich der Zwecke (denn über diese ist jedermann einig, z. B. darüber daß die Gesundheit ein Gut sei), wohl aber hinsichtlich der Mittel zum Zwecke, ob z. B. eine gewisse Speise gesund sei oder nicht. An den Fehlern, die hier gemacht werden, tragen Lust und Unlust die Hauptschuld, sofern wir jene begehren und diese verabscheuen.

Nachdem nun bestimmt worden ist, in was und wie Fehler begangen werden können, ist noch übrig zu fragen, auf was die Tugend abziele, ob auf den Endzweck, oder auf die Mittel, die zum Endzweck führen, beispielsweise also ob auf das sittlich Schöne oder auf die Mittel zu demselben. Was findet nun in den Künsten und Wissenschaften Statt? hat die Baukunst die Aufgabe, den Zweck auf richtige Weise zu bestimmen, oder die Mittel zum Zwecke zu untersuchen? Wenn nämlich der Zweck richtig bestimmt ist, z B. als die Erbauung eines schönen Hauses, so kann auch die Mittel zum Zweck Niemand ausfindig machen und herbeischaffen als der Baumeister. Dasselbe gilt von allen andern Künsten und Wissenschaften. Ebenso scheint es sich also auch mit der Tugend verhalten zu müssen, daß sie mehr auf den Endzweck sieht [1]), der richtig festgestellt werden muß, als auf die *Mittel zu diesem* Endzweck; die Mittel aber zu demselben wird Nie-

[1]) *τὸν σκοπὸν* halte ich für verdorben und habe übersetzt *τὸ σκοπεῖν τὸ τέλος*.

mand ausfindig machen und herbeischaffen können [als die Tugend]. Es hat aber auch seinen guten Grund, daß die Tugend fähig ist diesen Endzweck festzustellen * * [1]). Offenbar also zielt auch die Tugend als die trefflichste Ursächlichkeit mehr auf den Endzweck ab als auf die Mittel zu demselben.

19. Endzweck der Tugend aber ist das sittlich Schöne. Auf dieses also zielt sie mehr als auf das wodurch dasselbe verwirklicht wird. Indeß auch dieses Letztere ist Sache der Tugend. Sonst [2]) kommen wir auf eine Ungereimtheit. Es kann z. B. ein Maler sehr geschickt in der Nachahmung der Gegenstände sein, und doch ärntet er kein Lob, wenn er sich nicht zum Zweck setzt das Schönste nachzuahmen. Darum hat die Tugend vor Allem die Aufgabe, das sittlich Schöne als den Endzweck festzusetzen. Wie kommt es nun, kann man fragen, daß wir oben die Thätigkeit für vorzüglicher als die Tugend selbst erklärt haben, jetzt aber der Tugend nicht das als das Schönere beilegen aus was die Thätigkeit hervorgeht, sondern das in was keine Thätigkeit ist? Allerdings; aber auch jetzt halten wir noch ebenso daran fest, daß die Thätigkeit vorzüglicher sei als die Eigenschaft. Der Tugendhafte wird nämlich von den Uebrigen, die ihn beobachten, aus seinem Handeln beurtheilt, weil es unmöglich ist, daß die Vorsätze jedes Einzelnen offenbar werden: denn wäre die Gesinnung des Einzelnen hinsichtlich des sittlich Schönen bekannt, so müßte er auch ohne zu handeln für tugendhaft gelten.

---

[1]) Die folgenden Zeilen sind schwer verdorben und sicher lückenhaft; Valla übersetzt Wort für Wort ohne den mindesten Sinn, und die Pariser Ausgabe folgt ihm buchstäblich.

[2]) ὅλως δὲ δή halte ich für verdorben, und habe übersetzt εἰ δὲ μή, *was sich aber nicht* auf die unmittelbar vorangegangenen Worte *beziehen kann*, sondern auf die ganze Argumentation.

Da wir aber gewisse Mitten in den Erregungen aufgezählt haben, so wird nunmehr davon die Rede sein müssen in was für Erregungen sie die Mitten seien.

20. Da es der Muth mit Furcht und Zuversicht zu thun hat so wird zu untersuchen sein, mit welchen Arten von Furcht und Zuversicht. Ist nun wer den Verlust seines Vermögens fürchtet feig, und wer darüber keine Furcht hat, muthig? oder ist dieß nicht der Fall? Aehnlich wenn man von Jemand sagt, er fürchte eine Krankheit [1]) oder fürchte sie nicht, so kann er im ersten Fall nicht als feig im zweiten nicht als muthig bezeichnet werden. Mit solchen Arten von Furcht und Zuversicht also hat es der Muth nicht zu thun. Aber auch wenn jemand Blitz und Donner und andere, die menschliche Kraft übersteigende, Schreckniſse nicht fürchtet, so ist er nicht muthig sondern einem Rasenden zu vergleichen. Mithin hat es der Muthige mit solchen Arten von Furcht und Zuversicht zu thun, die im Verhältniß zur menschlichen Natur stehen: ich meine, wer in solchen Lagen zuversichtlich bleibt, in welchen die Mehrzahl oder Alle sich fürchten, der sei muthig. Nachdem dieß bestimmt worden ist, so wird zu untersuchen sein, welches der [wahre] Muth sei, da man aus verschiedenen Gründen muthig sein kann. Es gibt nämlich auch einen auf der Erfahrung beruhenden Muth, wie der der Soldaten: denn diese wissen aus Erfahrung, daß an gewissen Orten, unter gewissen Umständen und bei einem gewissen Verhalten kein Unfall möglich sei. Wer aber dieses weiß und darum dem Feinde Stand hält, ist darum noch nicht muthig, da er, wenn diese Voraussetzungen nicht zutreffen, nicht Stand hält. Daher ist der Muth der Erfahrung nicht für den wahren Muth zu halten. Aber auch Sokrates war im Irrthum, wenn er den Muth

[1]) νόσον *mit* Spengel, Bonitz, Par.

für eine Wissenschaft erklärte. Eine Wissenschaft nämlich entsteht da durch, daß aus der Gewöhnung sich eine Erfahrung bildet: wer aber aus Erfahrung dem Feinde Stand hält, der wird weder von uns noch sonst von jemand muthig genannt. Eine Wissenschaft also kann der Muth nicht sein. — Es gibt aber umgekehrt auch Leute die aus dem Gegentheil der Erfahrung muthig sind: wer nämlich die möglichen Folgen nicht kennt, der kann aus Unerfahrenheit frei von Furcht sein. Auch dieß also kann der wahre Muth nicht sein. — Andere wiederum erscheinen als muthig aus leidenschaftlicher Erregung, z. B. Leute die verliebt oder nicht bei Sinnen sind. Aber auch diese darf man nicht so nennen, denn wenn ihre Erregung vorüber ist, so sind sie es nicht mehr, während der Muthige immer muthig sein muß. Daher kann man auch ein wildes Thier, wie den Eber, nicht muthig nennen, weil er verwundet im Schmerz sich zur Wehr setzt. Der Muthige darf aber nicht aus leidenschaftlicher Erregung muthig sein. — Eine weitere Art des Muthes ist der bürgerliche Muth, wenn jemand aus Scheu vor seinen Mitbürgern in der Gefahr Stand hält und darum für muthig gilt. So läßt Homer [1]) den Hektor sagen:

Alsbald würde Polydamas mich mit Schande belasten,

und deßwegen glaubt er kämpfen zu müssen. Auch dieser Muth darf nicht für den wahren gelten. Auf alle diese Arten des Muthes ist nämlich eine und dieselbe Bestimmung anwendbar: der wahre Muth nun nicht der sein welcher verschwindet, wenn etwas Anderes wegfällt. Nehme ich nun die Scheu weg, die jenen muthig sein ließ, so wird er nicht mehr muthig sein. — Ein fünfter Muth ist der auf der Gesinnung und der Erwartung eines Gutes beruhende. Aber auch dieser nicht der wahre, da es als ungereimt erscheint, solche Leute in solcher

[1]) Ilias 22,100.

Stimmung muthig zu nennen. Mithin kann keine dieser Arten für den wahren Muth gelten. [1]). Was also der wahre Muth sei und wer der wahrhaft Muthige, das ist zu untersuchen. Kurz gesagt, wer es aus keinem dieser Gründe ist, sondern deßwegen weil er dieß für sittlich schön hält, und demgemäß verfährt, mögen Zeugen da sein oder nicht. Indeß ist Erregung und Trieb von der Entstehung des Muthes keineswegs ganz ausgeschlossen, nur muß der Trieb von der Vernunft ausgehen und das sittlich Schöne zum Beweggrund haben. Wer also mit Ueberlegung um des sittlich Schönen willen der Gefahr entgegentritt und keine Furcht vor ihr hat, der ist muthig und seine Eigenschaft der Muth. Furchtlos ist er aber nicht in dem Sinne, als ob er gar Nichts fürchtete; denn wem gar Nichts fürchterlich ist, der ist nicht muthig, sonst wäre der Stein und alles Leblose muthig. Vielmehr fürchten darf man sich wohl, aber Standhalten muß man: denn auch wer ohne sich zu fürchten Stand hält ist nicht muthig.

Endlich hat es der Muth, wie wir oben unterschieden haben, nicht mit jeder Art von Furcht und Gefahr zu thun, sondern nur mit denen welche das Dasein vernichten; und auch dieß nicht in jedem beliebigen und zufälligen Zeitpunkt, sondern nur wenn Furcht und Gefahr in der Nähe sind. Denn wer eine in zehn Jahren bevorstehende Gefahr nicht fürchtet, der ist noch nicht muthig. Mancher ist ja zuversichtlich, weil die Gefahr ferne ist, rückt sie ihm aber nahe, so stirbt er vor Furcht.

Dieß also ist der Muth und der Muthige.

22 [2]). Die Selbstbeherrschung ferner ist die Mitte zwischen der

---

[1]) Die Interpunktion mit Bonitz, Par.

[2]) *Die Bekker'sche* Ausgabe überspringt in der Capitelzählung *die Zahl 21.*

Zuchtlosigkeit und der Gefühllosigkeit in der Lust. Die Selbstbeherrschung nämlich und überhaupt jede Tugend ist die beste bleibende Beschaffenheit, die beste bleibende Beschaffenheit aber ist auf das Beste gerichtet, und das Beste gegenüber dem Zuviel und dem Zuwenig ist die Mitte: es unterliegt ja Beides, das Zuviel und das Zuwenig, dem Tadel. Wenn also die Mitte das Beste ist, so muß wohl die Selbstbeherrschung eine Mitte sein zwischen Zuchtlosigkeit und Gefühllosigkeit. Zwischen diesen also ist sie die Mitte, ihr Gegenstand aber ist die Lust und die Unlust, indeß nicht alle Arten derselben, noch die aus allen Gegenständen entspringenden. Wer an der Betrachtung eines Gemäldes, einer Bildsäule u. dgl. Lust empfindet, ist nicht sofort zuchtlos, und ebensowenig wer über die Eindrücke des Gehörs und des Geruchs Lust empfindet. Vielmehr beschränkt sich die Selbstbeherrschung auf den Tast- und Geschmackssinn. Und auch hinsichtlich der letzteren kommt die Selbstbeherrschung nicht demjenigen [1]) zu, auf welchen keine Lust dieser Art einen Eindruck macht (dieß wäre ja Gefühllosigkeit), sondern demjenigen, der zwar Eindrücke erleidet, aber nicht von ihnen fortgerissen wird, so daß er über dem unmäßigen Genuß derselben alles Andere für Nebensache hält. Erst den aber, welcher um des sittlich Schönen willen und nicht aus einem anderen Grunde so verfährt, nennen wir [2]) sichselbstbeherrschend. Denn wer aus Furcht oder einem ähnlichen Beweggrund das Uebermaß einer solchen Lust sich versagt, der verdient diesen Namen nicht. Wir schreiben ja auch den Thieren die Selbstbeherrschung nicht zu, sondern blos dem Menschen, weil jene die Vernunft nicht haben und also auch das sittlich Schöne mittelst desselben nicht prüfen und wäh-

[1]) ὁ οὕτως ἔχων mit Bonitz, Par.

[2]) Es wird καλοῦμεν oder λέγομεν einzusetzen sein.

len können. Denn das sittlich Schöne ist Gegenstand und Endzweck jeder Tugend.

Die Selbstbeherrschung also hat es mit Lust und Unlust zu thun, nämlich mit den auf dem Geschmack- und Tastsinn beruhenden Arten derselben.

23. Sofort wird von der Gelassenheit zu sprechen sein, von ihrem Wesen und ihrem Gegenstande. Die Gelassenheit liegt in der Mitte zwischen der Zornmüthigkeit und der Zornlosigkeit. Ueberhaupt erscheinen ja die Tugenden als gewisse Mitten, und daß sie dieß sind läßt sich auch so nachweisen: wenn das Beste in der Mitte liegt und die Tugend die beste Eigenschaft und die Mitte das Beste ist, so muß die Tugend die Mitte sein. Noch deutlicher wird dieß bei der Betrachtung des Einzelnen. Da nämlich zornmüthig heißt wer über Alles und Jedes und in zu hohem Grade zornig wird, und da diese Eigenschaft Tadel verdient (man darf ja nicht über Alles und Jedes zornig werden, noch über Alle, noch überall und immer; man darf aber auch andererseits nicht einen Charakter haben, der niemals und über Niemand zornig wird, denn auch dieß unterliegt als Stumpfsinnigkeit dem Tadel); da also sowohl das Zuviel Tadel verdient als auch das Zuwenig: so wird die Gelassenheit, als die Mitte zwischen beiden, die lobenswerthe Eigenschaft sein. Denn weder wer ein Zuwenig von Zorn hat verdient Lob, noch wer ein Zuviel hat, sondern wer das mittlere Verhalten darin hat, und dieß ist der Gelassene. Es ist also die Gelassenheit die Mitte in diesen Erregungen.

24. Die Freigebigkeit ist die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Der Gegenstand dieser Eigenschaften ist das Geld. Einerseits nämlich ist verschwenderisch wer nicht für den rechten Zweck *und mehr* als recht ist nnd nicht zur rechten Zeit Geld ausgibt; und *andererseits ist geizig* wer umgekehrt für den rechten Zweck und im

rechten Maß und im rechten Augenblick kein Geld ausgibt. Beide sind zu tadeln. Der Eine hat ein Zuwenig, der Andere ein Zuviel. Mithin wird der Freigebige, da er Lob verdient, in der Mitte zwischen ihnen stehen. Wer hat nun Anspruch auf diesen Namen? der welcher für den rechten Zweck und im rechten Maß und im rechten Augenblicke Geld ausgibt.

25. Der Geiz selbst hat wieder mehrere Arten, wie man von Filzen, Kümmelspaltern, Knausern und Leuten, die auf schimpflichen Gewinn ausgehen, spricht. Alles dieß fällt unter den Geiz. Denn das Laster hat viele Formen, die Tugend nur eine einzige, wie die Gesundheit etwas Einfaches ist, die Krankheit aber mannigfach. So ist auch die Tugend etwas Einfaches, das Laster aber mannigfach. Alle diese Leute nämlich sind hinsichtlich des Geldes zu tadeln. — Es fragt sich nun aber ob der Freigebige es auch damit zu thun habe, daß er Geld erwirbt und sich zu verschaffen sucht, oder etwa nicht? Es verhält sich ja auch in den anderen Tugenden nicht so: der Muth z. B. hat nicht Waffen zu verfertigen (dieß thut ein Gewerbe), wohl aber hat er sie gut zu gebrauchen, wenn sie ihm geliefert worden sind. Dasselbe gilt von der Selbstbeherrschung u. s. w. Ebenso hat nun auch die Freigebigkeit nicht die Aufgabe Geld zu erwerben, damit befaßt sich vielmehr die Kunst des Erwerbs [1]).

26. Der Hochsinn ferner ist die Mitte zwischen der Aufgeblasenheit und dem niedrigen Sinn; er hat es mit Ehre und Unehre zu thun, und zwar nicht blos [2]) mit der Ehre, welche der große Haufen

---

[1]) χρηματιστικῆς mit Bonitz, Par.

[2]) Wenn man dem Verfasser nicht eine ganz ungeschickte Art sich auszudrücken Schuld geben will, so wird angenommen werden müssen, er habe οὐ μόνον geschrieben, nicht οὐ.

erweist, sondern mit der, welche die tugendhaften Männer erweisen, vorzugsweise aber mit der letzteren. Die Tugendhaften nämlich, sofern ihnen Verständniß und richtige Beurtheilung zukommt, werden den Hochsinnigen in Ehren halten, und somit wird er es vorziehen von dem geehrt zu werden, der ihn als einen der Ehre würdigen Mann kennt. Ueberhaupt ist es ja dem Hochsinn nicht um jede Ehre zu thun, sondern nur um die beste, um das preiswürdige, eine herrschende Stellung einnehmende Gut. — Die verächtlichen und geringen Naturen nun, die sich großer Dinge für werth halten und dazu noch Ansprüche auf Ehre zu haben glauben, sind aufgeblasen; wer sich dagegen geringerer Dinge werth hält, als er wirklich werth ist, der ist niedrig gesinnt. Wer also die Mitte zwischen diesen hält, der beansprucht weder geringere Ehre als er verdient, noch größere, auch nicht jede Ehre: und dieß ist der Hochsinnige. Mithin ist offenbar der Hochsinn die Mitte zwischen Aufgeblasenheit und niedrigem Sinn.

27. Weiter ist die Großartigkeit die Mitte zwischen roher Vergeudung der Mittel und Kleinlichkeit. Die Großartigkeit hat es mit dem für einen geziemenden Zweck gemachten Aufwand zu thun. Wer nun Aufwand macht wo es sich nicht gebührt, der ist ein roher Vergeuder, z. B. wer eine Picknick-Gesellschaft mit einem hochzeitmäßigen Schmause bewirthet: denn das ist für die rohe Vergeudung bezeichnend, daß sie mit ihren Mitteln zur Unzeit prunkt. Zu diesem Vergeuder bildet der Kleinliche den Gegensatz, der, wo ein großartiger Aufwand am Platze wäre, ihn ganz unterläßt, oder, wenn er dieß nicht thut, wie bei einer Hochzeit oder der Ausstattung eines Chores, nicht den angemessenen Aufwand macht, sondern einen zu geringen: dieß ist kleinlich. Daß wir aber das Wesen der Großartigkeit richtig bestimmt haben, zeigt auch ihr Name: da nämlich zur schicklichen Zeit *das Große Stattfinden* muß, so trägt die Großartigkeit ihren Namen

mit Recht. Somit ist die Großartigkeit, als die lobenswerthe Eigenschaft, die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig hinsichtlich des gebührenden Aufwands für die rechten Zwecke. — Es gibt übrigens, wie Manche glauben, auch noch andere Arten von Großartigkeit, wie man von einer Großartigkeit des Ganges u. s. w. spricht, was in übertragenem, nicht im eigentlichen Sinn gemeint ist, denn eigentlich gibt es nicht darin, sondern nur in dem angegebenen Gegenstand, eine Großartigkeit.

28. Es folgt nunmehr die gerechte Entrüstung, die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude: denn diese beiden verdienen Tadel, der zur gerechten Entrüstung Geneigte dagegen Lob. Es ist diese Eigenschaft ein Unlustempfinden über das einem Unwürdigen zu Theil gewordene Glück, und derjenige der diese Unlust zu empfinden fähig ist besitzt diese Eigenschaft. Derselbe aber wird andererseits auch darüber Unlust empfinden, wenn er jemand im Unglück sieht, der es nicht verdient. Dieß also ist wohl die gerechte Entrüstung und der zu ihr Geneigte. Der Neidische aber steht ihm entgegen, denn dieser empfindet Unlust über fremdes Glück schlechthin, mag es verdient oder unverdient sein. Und ebenso hat der Schadenfrohe bei fremdem Unglück, mag es verdient sein oder nicht, die Empfindung der Lust. Dieß ist bei dem Mann der gerechten Entrüstung nicht der Fall, vielmehr hält er die Mitte zwischen jenen Beiden.

29. Weiter steht die selbstbewußte Würde in der Mitte zwischen der Selbstgefälligkeit und der Kriecherei. Ihr Gebiet ist der Umgang mit Menschen. Der Selbstgefällige nämlich begehrt keinen Umgang, er mag mit Niemand sich unterhalten und hat seinen Namen offenbar von seinem Charakter, davon daß er sich selbst gefällt. Die Art des Kriechenden dagegen ist es, mit Jedermann umzugehen, unter jeder Bedingung und in jeder Weise. Keiner von beiden aber ist zu loben,

vielmehr verdient nur der Mann der selbstbewußten Würde, der die Mitte zwischen ihnen hält, gelobt zu werden: denn dieser geht weder mit Allen um, sondern blos mit denen die es verdienen, noch weist er jeden Umgang zurück, sondern blos den Umgang mit denen die es verdienen.

30. Die Schamhaftigkeit ferner ist die Mitte zwischen der Unverschämtheit und der Schüchternheit, in Worten und in Handlungen. Unverschämt nämlich ist wer bei jeder Gelegenheit und gegen Jedermann sagt und thut was ihm gerade in den Sinn kommt; schüchtern wer umgekehrt in Allem und gegen Alle zu reden und zu handeln sich scheut: diese vollkommene Schüchternheit macht ja den Menschen völlig unbrauchbar für das Leben. Zwischen diesen hält nun der Schamhafte und die Schamhaftigkeit die Mitte: denn der Schamhafte wird weder Alles und unter allen Umständen sagen und thun, wie der Unverschämte, noch wird er, wie der Schüchterne, überall und unter allen Umständen Bedenklichkeiten haben, die ihn nicht zu Wort und That kommen lassen, sondern er wird am rechten Ort und zur rechten Zeit das Rechte sagen und thun.

31. Weiter ist der Witz die Mitte zwischen der Possenreißerei und der Grämlichkeit. Sein Gebiet ist der Spaß. Ein Possenreißer ist wer über Alles und Jedes seinen Spaß machen zu müssen glaubt; grämlich dagegen ist wer weder selbst einen Spaß machen, noch Gegenstand eines Spasses sein will, sondern sich darüber erbost. Der Witzige hält zwischen Beiden die Mitte, indem er weder über Alles und unter allen Umständen Späße macht, noch auch andererseits grämlich ist. Indeß ist der Ausdruck witzig doppelsinnig, sofern nicht blos der so heißt der einen angemessenen Spaß zu machen versteht, sondern auch der welcher einen Spaß über sich ergehen lassen kann. *Dasselbe gilt auch* von der Eigenschaft des Witzes.

32. Es folgt nunmehr das freundschaftliche Benehmen, als die Mitte zwischen der Schmeichelei und der Widerwärtigkeit in Wort und That. Ein Schmeichler ist wer Anderen größere und bessere Eigenschaften zuschreibt als sie besitzen, dagegen aufsätzig und widerwärtig wer ihnen auch die abspricht die sie haben. Keiner von beiden ist zu loben. Wer sich aber als Freund benimmt steht in der Mitte zwischen ihnen: er wird Anderen nicht mehr zuschreiben als ihnen zukommt, noch Eigenschaften an ihnen loben die sie gar nicht haben, noch umgekehrt solche die sie haben verkleinern, und überhaupt nicht mit seiner eigenen Ueberzeugung in Widerspruch kommen. So verfährt wer sich als Freund benimmt.

33. Die Wahrhaftigkeit endlich liegt zwischen der Ironie und der Prahlerei. Ihr Gebiet ist also das Wort, allein nicht jedes Wort. Ein Prahler nämlich ist wer sich mehr beilegt als ihm zukommt, oder wer Dinge zu wissen sich den Schein gibt die er nicht weiß; ironisch umgekehrt, wer sich weniger beilegt als ihm zukommt und den Unwissenden spielt wo er unterrichtet ist und sein Wissen verbirgt. Keines von beiden wird der Wahrhaftige thun. Er wird sich weder mehr noch weniger beilegen als ihm wirklich zukommt, sondern die Eigenschaften die er besitzt, und das Wissen welches er hat, wird er sich auch zuschreiben.

Ob nun die letztgenannten [1]) Eigenschaften Tugenden seien oder nicht, wäre Gegenstand einer anderen Untersuchung. Daß es aber Mitten sind zwischen den erwähnten Charakterbeschaffenheiten, darüber kann kein Zweifel sein, denn wer sie in seinem Benehmen an den Tag legt, der ärntet damit Lob.

34. Nunmehr ist noch die Gerechtigkeit zu untersuchen übrig,

[1]) Cap. 28—33 vgl. End. III, 7.

nach ihrem Wesen, und den Gegenständen mit welchen sie es zu thun hat. Wie wäre es nun, wenn wir zuerst ermittelten, was das Recht sei? Das Recht ist ein Doppeltes. Einmal das dem Gesetz Angemessene: für Recht wird ja erklärt was das Gesetz gebietet. Das Gesetz gebietet aber Muth und Selbstbeherrschung an den Tag zu legen und überhaupt alle Tugenden auszuüben. Daher wird auch die Gerechtigkeit als eine Art vollendeter Tugend bestimmt. Denn wenn Recht ist was das Gesetz zu thun gebietet, und das Gesetz die Ausübung jeder Tugend vorschreibt: so wird mithin wer das im Gesetz enthaltene Recht beobachtet vollkommen tugendhaft, und so die Gerechtigkeit eine Art vollendeter Tugend sein. Dieß ist also das Gebiet jener ersten Art von Recht. Allein nicht dieses Recht und nicht die auf ihm beruhende Gerechtigkeit ist es was wir hier untersuchen. Denn in Beziehung auf dieses Recht kann dem Menschen die Gerechtigkeit in seinem Verhältniß zu sich selbst zukommen, wie er in seinem Verhältniß zu sich selbst die Tugenden der Selbstbeherrschung, des Muthes, der Mäßigkeit besitzen kann. Vielmehr ist das Recht gegen einen Anderen ein zweites, von diesem gesetzmäßigen Recht verschiedenes, Recht: denn in Beziehung auf dieses Recht, das auf dem Verhältniß des Menschen zu Anderen beruht, kann er nicht im Verhältniß zu sich selbst gerecht sein. Und dieses Recht, sowie die darauf beruhende Gerechtigkeit ist es was wir hier untersuchen.

Dieses auf dem Verhältniß des Menschen zu Andern beruhende Recht nun ist kurz gesagt die Gleichheit, denn das Unrecht ist die Ungleichheit. Wenn man nämlich sich selbst den größeren Theil der Güter und den kleineren Theil der Uebel zueignet, so ist das ungleich getheilt, und dieß gilt für Unrechtthun und Unrechtleiden. Beruht also die Ungerechtigkeit auf einer Ungleichheit, so muß offenbar auch die *Gerechtigkeit und das* Recht auf einer Gleichheit im [illegible] beruhen.

Somit ist klar daß die Gerechtigkeit eine Mitte sein muß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, oder zwischen einem Viel und einem Wenig. Denn der Ungerechte hat durch sein Unrechtthun ein Zuviel, und der Unrechtleidende durch sein Unrechtleiden ein Zuwenig: die Mitte zwischen beiden aber ist das Recht. Nun ist die Mitte das Gleiche, und somit muß diese Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig das Recht sein, und gerecht wer das Gleiche beansprucht. Das Gleiche aber findet zum Mindesten bei Zweien Statt; mithin ist was, gegen ein Anderes gehalten, gleich ist, gerecht und die entsprechende Person der Gerechte.

Da nun die Gerechtigkeit auf dem Recht, auf der Gleichheit und auf einer Mitte beruht; da ferner [1]) das Recht für gewisse Personen [2]) Recht heißt, und die Gleichheit zwischen gewissen Dingen und die Mitte in gewissen Dingen Statt findet: so wird die Gerechtigkeit und das Recht sowohl ein Verhältniß von Personen, für welche es ein Recht gibt, als auch ein Verhältniß von Gegenständen, in denen es ein Recht gibt, voraussetzen.

Wenn demnach das Recht eine Gleichheit ist, so wird auch das verhältnißmäßige Gleiche gerecht sein. Das Verhältnißgleiche aber setzt mindestens vier Glieder voraus: wie sich A zu B verhält, so verhält sich C zu D. So ist es verhältnißmäßig, daß der Reiche hohe Steuern zahle, der Arme niedrige, und wiederum daß wer viel geleistet viel empfange, und wer wenig geleistet wenig. Wie sich aber die Personen — der welcher viel geleistet und der welcher wenig geleistet—

[1]) Ich schlage vor καὶ τὸ μὲν zu lesen.

[2]) Die Glieder ἔν τισι und τισὶ habe ich versetzt, namentlich um eine größere Uebereinstimmung mit Nikom. Ethik V, 6, nach welcher Stelle der Verfasser ja doch gearbeitet hat, herzustellen. Aber auch sprachlich empfiehlt sich diese Umstellung.

der verhalten, so verhalten sich auch die empfangenen Sum-
e große und die kleine, zu einander; und wie die Person dessen
l geleistet zum großen Empfang sich verhält, so die Person
der wenig geleistet zum kleinen Empfang. Diese Verhältniß-
gkeit des Rechts scheint auch Platon in seiner Staatsverfassung
wenden. Der Landmann, sagt er [1]), erzeugt Getreide, der Bau-
ster Häuser, der Weber Mäntel, der Schuster Schuhe. Der Land-
mann nun versieht den Baumeister mit Getreide, der Baumeister den
ndmann mit einem Hause; und so verhält es sich auch mit den An-
eren, daß sie ihre Erzeugnisse gegen einander austauschen. Das
Verhältniß aber ist dieses: wie der Landmann dem Baumeister, so
der Baumeister dem Landmann; und ähnlich haben der Schuster, der
Weber und alle Anderen dieselbe Verhältnißmäßigkeit unter einander,
und diese Verhältnißmäßigkeit hält auch den Staat zusammen. Da-
her erscheint das Recht als das Verhältnißmäßige, denn das Recht
hält den Staat zusammen und ist Dasselbe mit dem Verhältnißmäßi-
gen. Da aber das Erzeugniß des Baumeisters werthvoller ist als
das des Schusters, und zwischen ihnen, wie gesagt, ein Austausch ih-
rer Erzeugnisse Statt finden soll, und da man für ein Paar Schuhe
kein Haus bekommen kann: so ist man übereingekommen, wo Alles
dieses käuflich ist, des Silbers unter dem Namen Geld sich zu bedie-
nen und den gegenseitigen Austausch so zu bewerkstelligen daß jeder für
jedes den entsprechenden Preis bezahlt, und auf diese Weise die bür-
gerliche Gesellschaft zusammenzuhalten.

Da nun das Recht auf diesem und dem oben Gesagten beruht
so wird die darauf bezügliche Gerechtigkeit die auf diesem Gebiet ur

[1]) Reipubl. II. p. 369 C. ff.

in diesen Dingen thätige, aus einer bleibenden Beschaffenheit entspringende, vorsätzliche Willensrichtung sein.

Recht ist aber auch die Wiedervergeltung [1]), nur nicht in der Fassung der Pythagoreer, die das für das Recht erklärt haben, wenn Jemand was er thue auch wieder leiden müsse. Dieß gilt nicht von allen Personen. Denn das Recht ist für den Sklaven nicht dasselbe wie für den Freien: wenn der Sklave den Freien schlägt verdient er nicht ebenso viele Schläge zu bekommen, sondern weit mehr. Es ist aber auch das Recht der Wiedervergeltung in dem verhältnißmäßigen Recht enthalten: um wie viel der Freie besser ist als der Sklave, um soviel muß die Wiedervergeltung größer sein als die That. Aehnlich wird es auch im Verhältniß der Freien zu einander sich verhalten. Wer dem Andern ein Auge ausschlägt verdient nicht blos selbst ein Auge zu verlieren sondern noch mehr zu erleiden, nach der Verhältnißmäßigkeit: er hat ja nicht blos Unrecht gethan, sondern auch angefangen, und durch Beides hat er sich verfehlt; entsprechend nun ist die Größe seiner Schuld, und somit verdient er mehr zu leiden als er gethan hat.

Da aber der Ausdruck Recht vielfachen Sinn hat, so dürfte zu bestimmen sein, welchem Recht die Untersuchung gelte. Es gibt, sagt man, ein Recht [2]) des Sklaven gegen den Herrn, des Sohnes gegen den Vater. Das in diesen Verhältnissen Statt findende Recht kann nur zufällig denselben Namen zu führen scheinen wie das bürgerliche Recht. Denn das Recht [3]), das wir untersuchen, ist das bürgerliche Recht. Dieses nämlich beruht zumeist auf der Gleichheit, sofern die

[1]) τὸ ἀντιπεπονθός mit Casaubonus, Bonitz, Par.

[2]) δίκαιόν τι mit Bonitz, Par.

[3]) τὸ δίκαιον mit Bonitz, Par.

Bürger Genossen sind und von Natur gleich sein wollen, obwohl sie dem Charakter nach verschieden sind. Dagegen scheint der Sohn dem Vater gegenüber, der Sklave dem Herrn gegenüber kein Recht zu haben, so wenig als mein Fuß oder sonst eines meiner Glieder gegen mich ein Recht hat. Ebenso nun, kann es scheinen, verhält sich der Sohn zum Vater: er ist gleichsam nur ein Theil des Vaters, außer wenn er schon Mann geworden und von seiner Abhängigkeit vom Vater gelöst ist; dann ist er zur Gleichheit und Aehnlichkeit mit dem Vater gelangt. Und so wollen die Bürger zu einander stehen. Ebenso hat der Sklave aus demselben Grunde kein Recht gegen den Herrn, denn er ist ein Eigenthum seines Herrn. Wenn er aber auch ein Recht gegen ihn hat, so ist es nur das Familienrecht. Allein nicht dieses ist es was wir hier untersuchen, sondern das bürgerliche Recht, welches auf Gleichheit und Aehnlichkeit zu beruhen scheint. Wohl aber streift das Recht im Verhältniß zwischen Mann und Frau nahe an das bürgerliche Recht. Denn geringer zwar ist die Frau als der Mann, aber ihm näher stehend, und es kommt ihr eher eine Art Gleichheit zu, weil ihr Leben mit der bürgerlichen Gemeinschaft eine große Aehnlichkeit hat, daher das Recht der Frau gegen den Mann noch am ehesten unter allen [ähnlichen Verhältnissen] das bürgerliche Recht ist. Da nun Recht ist was in der bürgerlichen Gesellschaft als Recht gilt, so wird es die Gerechtigkeit und der Gerechte mit dem bürgerlichen Rechte zu thun haben.

Das Recht aber zerfällt in ein natürliches und ein positives Recht. Man darf übrigens nicht glauben, in jenem trete niemals eine Veränderung ein, denn auch das natürliche unterliegt dem Wechsel. Würden wir z. B. uns alle üben mit der linken Hand zu werfen, so würden wir beidhändig; von Natur aber ist doch eine Hand die *linke, und nichtsdestoweniger* sind die Leistungen der rechten Hand von

Natur besser als die der linken, selbst wenn wir Alles mit der linken als wäre es die rechte thäten. Auch ist die Veränderung, die ein Gegenstand zuläßt, kein Beweis dafür daß er nicht von Natur sei; vielmehr ist von Natur was in der Mehrzahl der Fälle und die meiste Zeit hindurch so bleibt, wie die linke Hand die linke, und die rechte die rechte. Ebenso verhält es sich mit dem was von Natur Recht ist: wenn es sich in Folge unserer Anwendung ändert, so ist darum noch nicht geleugnet, daß es ein natürliches Recht gebe, vielmehr gibt es ein solches. Denn das Recht, welches in den meisten Fällen bestehen bleibt, ist offenbar ein natürliches Recht. Dasjenige nämlich was wir als Recht festsetzen und einführen, das ist und heißt das positive Recht. Das natürliche Recht nun steht höher als das positive. Was wir aber untersuchen, ist das bürgerliche Recht, welches positiv ist und kein Naturrecht.

Das Unrecht ferner und die ungerechte Handlung kann als Dasselbe erscheinen, ist es aber nicht. Unrecht nämlich ist was das Gesetz dafür erklärt, z. B. die Unterschlagung einer anvertrauten Sache; eine ungerechte Handlung dagegen findet erst dann Statt wenn Jemand ein Unrecht wirklich begeht. Aehnlich ist Recht und gerechte Handlung nicht Dasselbe: denn Recht ist was das Gesetz dafür erklärt, die gerechte Handlung aber ist die Verwirklichung des Rechts.

Wann findet nun ein Rechtthun Statt und wann nicht? Kurz gesagt, wenn Jemand vorsätzlich und freiwillig handelt (was aber freiwillig sei, haben wir oben auseinander gesetzt) und mit dem Wissen wem die Handlung gelte, und was ihr Mittel und ihr Zweck sei, handelt er gerecht. Ebenso und ähnlich wird ungerecht sein wer mit dem Wissen handelt, wem die Handlung gelte und was ihr Mittel und ihr Zweck sei. Wer aber ohne eines dieser Dinge zu wissen et-

was Unrechtes begeht, der ist nicht ungerecht, sondern blos unglücklich. Wenn Jemand z. B. in der Meinung einen Feind zu tödten seinen Vater tödtet, so hat er zwar etwas Unrechtes gethan, aber gegen Niemand ein Unrecht verübt, vielmehr ist ihm ein Unglück widerfahren. Daß man also etwas Unrechtes thun kann ohne ein Unrecht zu verüben, das beruht auf dem Nichtwissen, wie eben bemerkt wurde, wenn hinsichtlich der Person welche beschädigt wird, des Mittels oder des Zweckes eine Unwissenheit Statt findet. Indeß muß man auch hier einen Unterschied machen, um diejenige Unwissenheit zu ermitteln in welcher man Jemanden Schaden zufügen kann ohne ein Unrecht zu begehen. Die Bestimmung möge folgende sein: wenn die Unwissenheit die Ursache ist daß die Handlung zu Stande kommt, so ist die Handlung nicht freiwillig, und dann hat der Handelnde kein Unrecht begangen. Ist aber die Unwissenheit selbstverschuldet, und handelt Jemand in dieser selbstverschuldeten Unwissenheit, so begeht er ein Unrecht und heißt mit Recht der Thäter seiner That. Dieß gilt z. B. von den Betrunkenen: wer betrunken etwas Böses thut, der begeht ein Unrecht; es stand ja bei ihm nicht soviel zu trinken daß er sich an seinem Vater vergriff, weil er ihn nicht mehr kannte. Aehnlich bei den übrigen Arten von selbstverschuldeter Unwissenheit: wer in einer solchen Unwissenheit etwas Unrechtes thut, der ist ungerecht; ist aber die Unwissenheit nicht selbstverschuldet, und ist sie die Ursache, daß der Handelnde gethan hat was er gethan, so ist er nicht ungerecht. Eine solche Unwissenheit ist die natürliche, wie ein kleines Kind aus Unwissenheit nach seinem Vater schlägt: weil die Unwissenheit, welche hier Statt findet, eine natürliche ist, kann man das Kind wegen seiner Handlung nicht ungerecht nennen. Denn die Unwissenheit trägt die Schuld daß das Kind dieß that, an der Unwissenheit aber trägt

nicht das Kind selbst die Schuld, und darum kann es auch nicht ungerecht heißen.

Wie aber verhält es sich mit dem Unrechtleiden? ist es möglich freiwillig Unrecht zu leiden oder nicht? Rechtthun und Unrechtthun ist ja freiwillig, das Unrechtleiden aber ist nicht mehr freiwillig: denn einer Benachtheiligung suchen wir zu entgehen, daher wir offenbar nicht freiwillig uns Unrecht thun lassen. Eine Benachtheiligung läßt sich ja Niemand gefallen, und das Unrechtleiden ist eine Benachtheiligung. Allerdings; indeß gibt es doch Leute die, wo sie auf das Gleiche Anspruch haben, Andern zulieb darauf verzichten. Ist es also gerecht das Gleiche zu bekommen, und ist es ein Unrechtleiden weniger zu bekommen: so erleidet, kann man sagen, jener der freiwillig weniger bekömmt freiwillig ein Unrecht. Daß er aber doch nicht freiwillig ein Unrecht leidet, kann aus Folgendem klar werden. Jeder der [in solcher Weise] weniger bekömmt verdient sich dadurch Ehre oder Lob oder guten Ruf oder Freundschaft oder etwas Aehnliches: wer aber für das auf was er verzichtet etwas Anderes gewinnt, der leidet nicht mehr ein Unrecht. Erleidet er aber kein Unrecht, so erleidet er es auch nicht freiwillig. Ferner, wer zuwenig bekommt und so ein Unrecht leidet, sofern er nicht das Gleiche empfängt, der brüstet sich damit und prahlt und sagt: es stand bei mir das Gleiche zu bekommen; ich that es aber nicht, sondern trat es dem Aelteren oder dem Freunde ab. Niemand aber brüstet sich damit daß er ein Unrecht erlitten habe. Prahlt man aber nicht mit diesem, wohl aber mit jenem, so findet bei einer solchen Verkürzung überhaupt kein Unrechtleiden Statt. Findet aber gar kein Unrechtleiden Statt, so findet auch kein freiwilliges Unrechtleiden Statt.

Diesen und ähnlichen Beweisführungen steht die aus dem Benehmen des Unmäßigen genommene entgegen. Der Unmäßige nämlich

fügt, indem er das Böse thut, sich selbst Schaden zu, und zwar thut er dieß freiwillig, er schadet sich also selbst mit Wissen, und erleidet so freiwillig durch sich selbst ein Unrecht. Diese Schlußfolgerung aber wird durch den Beisatz einer Bestimmung [1]) abgeschnitten werden, nämlich der Bestimmung daß Niemand ein Unrecht zu erleiden wünsche. Der Unmäßige aber begeht mit seinem Wunsch die Handlungen der Unmäßigkeit, fügt sich mithin selbst ein Unrecht zu und wünscht also sich selbst Böses anzuthun. Niemand aber wünscht ein Unrecht zu erleiden, daher auch der Unmäßige nicht freiwillig sich selbst ein Unrecht anzuthun wünscht.

Aber vielleicht könnte man hier eine neue Frage aufwerfen, ob es möglich sei sich selbst ein Unrecht anzuthun? Geht man bei der Untersuchung derselben vom Unmäßigen aus, so scheint die Sache möglich zu sein. Ebenso bei folgender Betrachtung. Wenn was das Gesetz zu thun gebietet Recht ist, so begeht wer nicht demgemäß handelt ein Unrecht; und wenn er es gegen den nicht thut, gegen den er es nach dem Gesetz thun sollte, so begeht er gegen diesen ein Unrecht. Nun gebietet aber das Gesetz, sich selbst zu beherrschen, Vermögen zu erwerben, seinem Körper Sorgfalt zuzuwenden und Aehnliches. Wer also dieses unterläßt, der begeht ein Unrecht gegen sich selbst: es gibt ja keine andere Person, auf welche sich ein Unrecht dieser Art beziehen ließe. Indeß dürfte dieser Schluß doch nicht richtig und ein Unrecht gegen die eigene Person wirklich nicht möglich sein. Es ist ja nicht möglich, daß dieselbe Person gleichzeitig zuviel und zuwenig habe, gleichzeitig freiwillig und unfreiwillig handle. Wer aber ein Unrecht begeht hat, sofern er es begeht, ein Zuviel; wer es erleidet, sofern er es erleidet, ein Zuwenig. Wer also gegen sich selbst

[1]) Ich streiche den Artikel vor διορισμός.

ein Unrecht begeht, der muß gleichzeitig ein Zuviel und ein Zuwenig haben, und dieß ist unmöglich also ist es nicht möglich gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen. Ferner, wer ein Unrecht begeht begeht es freiwillig; wer es aber erleidet, der erleidet es unfreiwillig: mithin, wenn es möglich ist gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen, so muß es auch möglich sein etwas zugleich freiwillig und unfreiwillig zu thun. Dieß ist aber unmöglich, und darum ist es auch so nicht möglich gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen. —

Man betrachte ferner die verschiedenen einzelnen Arten von ungerechten Handlungen. Wo ein Unrecht verübt wird, da findet immer die Unterschlagung eines anvertrauten Gutes Statt, oder ein Ehebruch oder ein Diebstahl, oder sonst ein einzelnes Unrecht. Niemand aber hat je sich selbst etwas unterschlagen, noch mit seiner eigenen Frau Ehebruch getrieben, noch sich selbst bestohlen. Wenn also das Unrechtthun in solchen Handlungen besteht, und diese gegen die eigene Person nicht möglich sind: so ist es auch nicht möglich gegen sich selbst ein Unrecht zu begehen. Oder wenn doch, so ist es kein Unrecht im Sinne des bürgerlichen Rechts, sondern in dem des Familienrechts. Indem nämlich an der Seele verschiedene Seiten sich unterscheiden lassen, bessere und geringere, so ist, wenn es innerhalb der Seele zu einem Unrecht kommt, dieß ein Unrecht der einen Seite gegen eine andere. Beim Unrecht im Sinne des Familienrechts haben wir ja unterschieden, je nachdem es gegen den besseren oder gegen den geringeren Theil begangen wird, so daß man also in diesem Sinne gegen sich selbst gerecht und ungerecht sein kann. Allein nicht dieses Familienrecht betrachten wir, sondern das bürgerliche. Mithin kann es auf dem Gebiete welches wir untersuchen kein Unrecht gegen sich selbst geben.

Endlich aber kann man fragen, ob der welcher unrechtmäßiger

Weise etwas besitzt Unrecht thue und im Unrecht sei, oder der welch
es ihm zuerkennt und zugesprochen hat, wie bei den Wettkämpfe
Wer ja den Palmzweig aus den Händen des Vorsitzenden und Pre
richters empfängt, der begeht kein Unrecht, auch wenn er ihn ni
mit Recht empfängt; vielmehr ist der im Unrecht welcher schlecht e
schieden und ihm denselben gegeben hat. Und auch dieser begeht n
in einer Hinsicht ein Unrecht, in anderer Hinsicht nicht: sofern s
Spruch nicht mit dem wahren und wirklichen Recht übereinstimm
begeht er ein Unrecht; sofern er aber geurtheilt was ihm als d
Recht erschien, begeht er keines.

35. Nachdem wir nunmehr von den Tugenden, ihrem Geb
und ihren Gegenständen gesprochen und sie einzeln behandelt habe
nachdem wir ferner bei jeder gezeigt haben, daß es das Beste sei n
der gesunden Vernunft zu verfahren: so läßt sich die Einwendu
machen, mit dieser Vorschrift, nach der gesunden Vernunft zu v
fahren, verhalte es sich wie mit der Behauptung, die Gesundheit
lange man am besten dadurch daß man dem Körper das der Gesu
heit Zuträgliche zukommen lasse. Solche Sätze sind nicht deutl
genug, und man wird von dem der sie aufstellt verlangen, er so
das genauer bestimmen, was der Gesundheit zuträglich sei. So v
hält es sich auch mit der Vernunft: man wird fragen, was die V
nunft und die gesunde Vernunft sei? Und da ist es vielleicht no
wendig, zuvörderst diejenige Seite der Seele welcher die Vernu
zukommt einzutheilen. Im Allgemeinen wurde die Seele schon ol
eingetheilt und eine vernünftige und eine vernunftlose Seite an
unterschieden. Die vernünftige Seite selbst nun müssen wir wie
in eine überlegende und eine wissende Richtung zerlegen. Daß nä
lich diese beiden verschieden sind, kann aus den Gegenständen mit
nen sie es zu thun haben deutlich werden. Denn wie Farbe, So

Geräusch, Duft von einander verschieden sind, so hat auch die Natur verschiedene Sinne für sie bestimmt: das Geräusch nehmen wir durch das Gehör wahr, den Saft durch den Geschmack, die Farbe durch das Gesicht Aehnlich ist nun auch bei den übrigen Dingen anzunehmen, wenn die Gegenstände verschieden seien, so seien auch die auf ihre Erkenntniß gerichteten Seiten der Seele verschieden. Das Gedachte aber und das Wahrgenommene sind verschieden, und beides erkennen wir durch die Seele; also wird es zwei Seiten der Seele geben, von denen die eine auf jenes, die andere auf dieses gerichtet ist. Die überlegende und Vorsätze fassende Richtung der Seele aber hat es mit dem Wahrnehmbaren, in Bewegung und Veränderung Begriffenen zu thun, kurz mit dem was dem Entstehen und Vergehen unterliegt. Wir machen ja das zum Gegenstand unserer Ueberlegung was mit Vorsatz zu thun oder nicht zu thun von unserem Willen abhängt, wo es ein Ueberlegen und Vorsätze fassen gibt, ob man handeln solle oder nicht: und dieß ist Wahrnehmbares, in der Bewegung des Anderswerden Begriffenes. Daher entspricht diejenige Seite der Seele welche Vorsätze faßt dem Wahrnehmbaren.

Nachdem dieses festgesetzt ist, gehen wir zu Folgendem über. Da der Gegenstand der Vernunft die Wahrheit [1]) ist und wir mit der Vernunft das Wesen der Wahrheit erforschen — hieher gehört die Wissenschaft, die Klugheit, die Vernunft, die Weisheit und das Vermuthen —: so wird anzugeben sein, mit was jedes dieser Stücke es zu thun habe. Die Wissenschaft ist auf das gerichtet was gewußt, d. h. mit Beweisen und Gründen behauptet werden kann; die Klugheit auf das Praktische, wo es ein Wählen und Verwerfen gibt und wo es von unserem Willen abhängt zu handeln oder nicht zu handeln.

[1]) τοῦ ἀληθοῦς wird zu lesen sein.

Auf dem Gebiete des Hervorbringens und des Handelns nun fällt das auf das Hervorbringen gerichtete Vermögen nicht mit dem auf das Handeln gerichtete zusammen. Beim Hervorbringen nämlich ist der Zweck ein von der Thätigkeit selbst verschiedener, wie bei der Baukunst, die es mit dem Hervorbringen von Häusern zu thun hat, ihr Zweck, das Haus, von ihrer Thätigkeit verschieden ist. Aehnlich in der Zimmermannskunst und den übrigen Künsten und Gewerben die etwas hervorbringen. Dagegen bei dem auf das Handeln gerichteten Vermögen ist der Zweck von der Thätigkeit selbst nicht verschieden: das Citherspielen z. B. hat nicht etwas Anderes zum Zweck, sondern diese Thätigkeit selbst ist der Zweck. Das Praktische nun und das Handeln ist Gegenstand der Klugheit; das Hervorgebrachte und das Hervorbringen Gegenstand der Kunst: die Ausübung der Kunst findet ja mehr auf dem Gebiet des Hervorbringens als auf dem des Handelns Statt. Die Klugheit wird also eine vorsätzliche praktische Verfahrungsweise in dem sein was zu thun oder nicht zu thun von unserem Willen abhängt, sofern es nämlich auf den Nutzen abzweckt. Die Klugheit ist aber, kann es scheinen, eine Tugend, keine Wissenschaft; denn der Kluge ärntet Lob, und das Lob wird der Tugend zu Theil. Ferner gibt es für jede Wissenschaft eine Tugend, für die Klugheit dagegen nicht, vielmehr ist sie selbst, scheint es, eine Tugend. — Die Vernunft sofort hat es mit den Principien des Gedachten und des Seienden zu thun. Gegenstand der Wissenschaft nämlich ist das Beweisbare, die Principien aber sind nicht beweisbar, daher sie nicht Gegenstand der Wissenschaft sein können, sondern der Vernunft. — Die Weisheit ferner ist eine Verbindung von Wissenschaft und Vernunft. Denn die Weisheit hat es ebensosehr mit den Principien zu thun, *wie mit dem* was aus denselben erst abgeleitet wird und somit Gegen*stand der Wissenschaft* ist. Sofern sie nun mit den Principien zu

thun hat, kommt ihr die Vernunft zu; sofern aber mit dem aus den Principien Abgeleiteten, was beweisbar ist, kommt ihr die Wissenschaft zu. Offenbar ist also die Weisheit eine Verbindung von Vernunft und Wissenschaft, und ihr Gegenstand Dasselbe was Gegenstand der Vernunft und der Wissenschaft ist. — Das Vermuthen endlich hat überall da seine Stelle wo wir zweifelhaft sind, ob etwas sich so oder nicht so verhalte.

Ist nun aber Weisheit und Klugheit Dasselbe oder nicht? Die Weisheit ist ja auf das Beweisbare und stets sich selbst Gleichbleibende gerichtet, die Klugheit dagegen nicht auf dieses, sondern auf das in der Veränderung Begriffene. Um ein Beispiel zu gebrauchen, so ist gerade, krumm, hohl u. s. w. immer Dasselbe, das Zweckmäßige aber hat nicht mehr so die Eigenschaft nicht in etwas Anderes [1]) überzugehen, vielmehr ändert es sich, und heute ist dieses zweckmäßig, morgen aber nicht, und für diesen zweckmäßig, nicht aber für jenen, und in gewisser Weise zweckmäßig, in anderer aber nicht. Mit dem Zweckmäßigen aber hat es die Klugheit zu thun, nicht die Weisheit. Mithin sind Weisheit und Klugheit verschieden.

Weiter kann man fragen, ob die Weisheit eine Tugend sei oder nicht [2])? Daß sie eine Tugend sei, kann aus der Klugheit selbst deutlich werden. Wenn nämlich die Klugheit, wie wir behaupten, eine Tugend ist, und zwar die der einen Richtung der vernünftigen Seite der Seele; wenn ferner die Klugheit der Weisheit nachsteht (ihr Gegenstand ist ja der untergeordnetere, sofern wir als das Gebiet der Weisheit das Ewige und Göttliche, als das der Klugheit aber das

---

[1]) Ich lese ἄλλο τι mit einer Handschrift für das von Bekker aus der anderen vorgezogene ἄλλῃ.

[2]) Die Interpunktion mit Bonitz, Par.

dem Menschen Zweckmäßige bestimmen): so muß, da das Geringere eine Tugend ist, natürlich auch das Höhere eine Tugend sein. Mithin unterliegt es keinem Zweifel daß die Weisheit eine Tugend sei.

Was ist nun aber die Einsicht und was hat sie zum Gegenstand? Sie hat Dasselbe zum Gegenstand wie die Klugheit, das Praktische. Einsichtsvoll nämlich heißt wer zu überlegen im Stande ist und richtig entscheidet und urtheilt; nur [1]) ist seine Entscheidung im Kleinen und über Kleines [2]). Es ist also die Einsicht eine Unterart der Klugheit, und ebenso der Einsichtige eine Unterart des Klugen, und jene nicht ohne diese: denn der Einsichtige läßt sich vom Klugen nicht trennen.

Aehnlich kann es sich auch mit der Geschicklichkeit zu verhalten scheinen. Die Geschicklichkeit nämlich fällt nicht mit der Klugheit, der Geschickte nicht mit dem Klugen zusammen, wohl aber ist der Kluge geschickt, daher auch die Geschicklichkeit eine Art Helferin der Klugheit ist. Geschickt aber heißt auch der Lasterhafte, wie Mentor zwar für geschickt galt, aber doch nicht klug war. Denn der Klugheit und dem Klugen kommt es zu nach dem Besten zu streben und seine Vorsätze und sein Thun stets auf dieses zu richten; die Geschicklichkeit und der Geschickte aber hat nur zu untersuchen, wie das Einzelne was Gegenstand des Handelns ist zu Stande komme, und Dasselbe in's Werk zu setzen. Dieses also, scheint es, ist Gegenstand und Gebiet des Geschickten.

Uebrigens kann man sich wundern und fragen, warum wir in einer Abhandlung über das Sittliche und die Staatskunst von der Weisheit sprechen? Für's Erste wohl darum, weil die Behandlung der Weisheit unserem Gegenstande gar nicht fremd ist, wenn anders

---

[1]) *Sollte nicht* περὶ μικρῶν δέ zu lesen sein?

[2]) *Man bemerke* die Abweichung von Nikom. VI, 11.

dieselbe eine Tugend ist, was wir behaupten. Zweitens aber geziemt es dem Philosophen, nebenher auch das zu untersuchen, was demselben Gebiet angehört. Es ist aber sogar nothwendig, da wir von dem reden was innerhalb der Seele vorkommt, von Allem zu reden. Nun gehört die Weisheit der Seele an, daher es unserem Gegenstand nicht remd ist, von ihr zu sprechen.

Was sich aber heim Verhältniß zwischen Geschicklichkeit und Klugheit ergeben hat, das ist, wie es scheint, bei allen Tugenden der Fall. Ich meine dieß so. Es entstehen in allen Menschen einzelne Tugenden auch von Natur, d. h. gewisse nicht von der Vernunft geleitete Triebe nach den Handlungen des Muthes, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden. Andererseits entstehen diese Tugenden auch aus Gewöhnung und Vorsatz. Erst dann aber, wenn sie mit Vernunft verbunden sind, werden sie vollkommene Tugenden, und dann verdienen sie auch Lob. Diese natürliche Tugend nun, die nicht von der Vernunft geleitet wird, ist getrennt von der Tugend gering und keines Lobes werth; dagegen tritt sie zur Vernunft und zum Vorsatz hinzu, so macht sie die Tugend zur vollkommenen. Daher ist die natürliche Richtung auf die Tugend eine Unterstützung der Vernunft und nicht ohne diese. Und andererseits wird die Vernunft und der Vorsatz nicht zur vollkommenen Tugend ohne den natürlichen Trieb. Daher hatte Sokrates nicht Recht, wenn er die Tugend für Vernunft erklärte: es habe, meinte er, keinen Werth muthig und gerecht zu handeln, wenn kein durch die Vernunft vermitteltes Wissen und kein Vorsatz vorhanden sei. Deßwegen hielt er die Tugend für Vernunft, was nicht richtig ist. Man bestimmt es heutzutage richtiger, wenn man sagt, die Tugend sei die vernunftmäßige Verwirklichung des sittlich Schönen. Indeß ist auch dieß noch nicht ganz richtig. Denn es ist möglich gerecht zu handeln ohne Vorsatz und ohne Erkenntniß des sitt-

lich Schönen, nur vermöge eines vernunftlosen Triebes, so jedoch daß die Handlung recht ist und mit der gesunden Vernunft im Einklang steht: ich meine so, daß man sagen kann, es sei gehandelt worden wie die gesunde Vernunft es vorschreibt. Dennoch ist eine solche Handlung noch nicht lobenswerth. Besser ist vielmehr unsere Bestimmung, der auf das sittlich Schöne gerichtete Trieb müsse mit der Vernunft verbunden sein: denn dieß ist Tugend, und dieß verdient zugleich Lob.

Zweifeln kann man auch, ob die Klugheit eine Tugend sei oder nicht? Daß sie dieß aber in der That sei, kann aus Folgendem klar werden. Wenn nämlich die Gerechtigkeit, der Muth und die übrigen Tugenden Lob verdienen, weil sie das sittlich Schöne verwirklichen, so gehört offenbar auch die Klugheit zu den lobenswerthen Dingen und in die Reihe der Tugenden. Denn was zu thun der Muth treibt, das zu thun treibt auch die Klugheit. Allgemein nämlich wie die Klugheit zu handeln gebietet, so handelt der Muth. Verdient daher der Muth gelobt zu werden, weil er thut was die Klugheit vorschreibt, so ist vollends die Klugheit noch viel mehr lobenswerth und eine Tugend.

Ob aber die Klugheit praktisch sei oder nicht, kann man ersehen, wenn man die Künste und Gewerbe betrachtet, z. B. die Baukunst. Beim Bauen nämlich, sagen wir, ist einer der Baumeister, und unter ihm ein Zweiter, der Maurer, der das Haus verfertigt; Letzteres thut aber auch der Baumeister, sofern er den Plan dazu entwarf. Ebenso verhält es sich auch in den andern Künsten, die etwas hervorbringen, und in denen ein Baumeister und ein ihm untergeordneter Diener zu unterscheiden ist. Einerseits also bringt der Baumeister etwas hervor, und andererseits bringt auch sein Diener Dasselbe hervor was jener [1]).

---

[1]) οὐ ποιητικὸς καὶ ὁ ὑπηρετικός mit Bonitz, Par.

Wenn es sich nun ebenso bei den Tugenden verhält, was natürlich und folgerichtig ist, so muß auch die Klugheit praktisch sein. Denn alle Tugenden sind praktisch, und ihnen gegenüber kommt der Klugheit die Stelle des Baumeisters zu: wie die Klugheit es vorschreibt, so handeln die Tugenden und diejenigen, welche im Einklang mit der Tugend verfahren. Weil nun die Tugenden praktisch sind, so muß auch die Klugheit praktisch sein.

Endlich aber kann man fragen, ob die Klugheit über Alles was in der Seele vorgeht gebiete, wie behauptet und von anderer Seite bestritten wird, oder nicht? Ueber das Bessere kann sie, scheint es, nicht gebieten, z. B. nicht über die Weisheit. Aber, kann man einwenden, sie sorgt doch für Alles und ist, sofern sie gebietet, die Herrin über Alles. Indeß hat sie wohl die Stelle, welche im Hauswesen der Verwalter einnimmt. Dieser entscheidet ja auch über Alles und verwaltet Alles, und doch ist er nicht Herr über Alles, sondern er verschafft nur dem Herrn Muße, damit dieser nicht, durch die Sorge für das Nothwendige behindert, von geziemenden und sittlich schönen Handlungen abgehalten werde. So und in ähnlicher Weise ist die Klugheit eine Art Verwalterin der Weisheit: sie verschafft ihr Muße und gestattet ihr ihrer Aufgabe nachzukommen, indem sie die leidenschaftlichen Erregungen beherrscht und niederhält.

Zweites Buch.

1. Sofort wird die Billigkeit, ihr Begriff und ihr Gegenstand und Gebiet untersucht werden müssen. Die Billigkeit ist die Eigenschaft, welche in dem, was nach dem Gesetz Recht ist, sich selbst zu verkürzen geneigt ist, und wer so handelt ist der Billige. Wo nämlich der Gesetzgeber die einzelnen möglichen Fälle nicht genau zu bestimmen im Stande ist und darum sich allgemein ausdrückt, da zeigt sich der Billige, indem er in solchen Dingen von seinem Rechte nachläßt und sich für das entscheidet, was der Gesetzgeber gewollt hätte, wenn er das Einzelne hätte bestimmen können, was ihm aber nicht gelang. Er ist aber nicht schlechthin das Recht zu verkürzen geneigt: das natürliche und schlechthin gültige Recht läßt er nicht verkürzen, sondern das positive Recht, wo der Gesetzgeber aus Unvermögen einen Fall nicht berücksichtigt hat.

2. Das Wohldenken und der Wohldenkende hat dasselbe Gebiet wie die Billigkeit, nämlich die vom Gesetzgeber übergangenen Bestimmungen, wo seine Vorschriften nicht genau genug sind. Hier beurtheilt der Wohldenkende die Unvollständigkeit des Gesetzes und sieht ein, daß die Sache, obgleich vom Gesetzgeber übersehen, dennoch Recht ist. So verfährt der Wohldenkende. Das Wohldenken nun ist nicht ohne Billigkeit. Die Beurtheilung nämlich ist Sache des Wohldenkenden, das der Beurtheilung entsprechende Handeln Sache des Billigen.

3. Das Wohlüberlegen ferner hat denselben Gegenstand wie die Klugheit (nämlich die praktischen Dinge, wo es sich um Wählen oder Verwerfen handelt) und kann nicht ohne Klugheit sein. Die Klugheit nämlich setzt diese Dinge ins Werk, das Wohlüberlegen aber ist diejenige Beschaffenheit oder Eigenschaft oder wie man es nennen will, welche die besten und zweckmäßigsten Dinge auf dem Gebiet des Handelns [1]) zu erreichen fähig ist. Daher können auch solche Dinge nicht als Gegenstand des Wohlüberlegens erscheinen, die ohne unser Zuthun nach Wunsche gerathen. Denn wer die das beste ermittelnde Vernunft nicht hat, dem kann man, wenn ihm etwas nach Wunsche geht, nicht ein Wohlüberlegen zuschreiben, sondern ein Glückhaben. Glück ist ja was ohne die beurtheilende Vernunft recht zu Stande kommt.

Ist es aber, kann man fragen, Sache des Gerechten, im Umgange Jedem das Entsprechende zukommen zu lassen (ich meine sich so gegen die Einzelnen zu geben wie sie selbst sind) oder nicht? Das Gegentheil wäre ja ein Kennzeichen des Schmeichlers und des Kriechenden; dagegen Jedem die verdiente Behandlung in seinem Benehmen angedeihen zu lassen muß als Sache des gerechten und schlechthin tugendhaften Mannes erscheinen.

Auch folgendes Bedenken kann man haben. Wenn Unrechtthun so viel ist als freiwillig und mit dem Wissen von der Person, der Art und Weise und vom Zweck der Handlung Schaden zufügen; wenn es ferner bei zugefügtem Unrecht und Schaden um Güter sich handelt: so muß also der, welcher ein Unrecht verübt oder der Ungerechte wissen, was Güter und was Uebel sind. Dieses Wissen aber ist der Klugheit und dem Klugen eigenthümlich: somit folgt der ungereimte

[1]) πρακτοῖς mit Casaubonus, Bonitz, Par.

Satz, daß das größte Gut, die Klugheit, dem Ungerechten zukommen soll. Oder müssen wir glauben, daß sie ihm nicht zukomme? Der Ungerechte untersucht nämlich nicht und kann nicht unterscheiden zwischen dem was schlechthin gut ist, und dem was es nur für ihn ist: darin irret er vielmehr; der Klugheit dagegen kommt es zu, dieses richtig auffassen zu können. Ebenso ist es auf dem Gebiet der Heilkunde: hier kennen wir alle das was schlechthin der Gesundheit zuträglich ist und sie hervorruft, nämlich Nießwurz, abführende Mittel, Schneiden, Brennen, und doch haben wir darum die Heilkunde noch nicht inne. Denn damit wissen wir noch nicht, was für den einzelnen Fall gut ist, wie der Arzt weiß, für wen und wann und für welchen Zustand dieses bestimmte Mittel taugt: darauf erst beruht die Wissenschaft der Heilkunst. Obgleich wir also das, was der Gesundheit im Allgemeinen förderlich ist, kennen, haben und verstehen wir doch noch nicht die Heilkunst. Gerade so nun weiß der Ungerechte, daß Gewaltherrschaft, Macht, Einfluß schlechthin Güter sind; aber ob diese Dinge für ihn Güter seien, oder wann sie es seien und für welche Naturen, das weiß er nicht. Und dieß ist die Hauptaufgabe der Klugheit: daher diese dem Ungerechten nicht zukommt. Denn er wählt das schlechthin Gute und begeht um seinetwillen Ungerechtigkeiten, nicht aber das für ihn Gute. Reichthum und Herrschaft nämlich sind Güter schlechthin, für seine Person aber vielleicht nicht: denn nachdem er zu Macht und Reichthum gelangt ist, wird er sich selbst und seinen Freunden viel Böses anthun, sofern er von seiner Herrschaft nicht den rechten Gebrauch wird machen können.

Auch die Frage ist einer Untersuchung werth, ob es gegen den Lasterhaften ein Unrecht gebe oder nicht. Wenn nämlich das Unrecht *auf einem* zugefügten Schaden beruht, der Schaden aber die Entziehung *eines Gutes* ist, so erleidet — kann es scheinen — der Laster-

hafte keinen Schaden: denn die Güter sind für ihn keine Güter, obgleich er davon überzeugt ist: Reichthum und Herrschaft sind ja dem Lasterhaften, der sie nicht recht zu gebrauchen versteht, schädlich. Wenn nun der Besitz solcher Güter ihm schadet, so kann es scheinen, daß der, welcher sie ihm entzieht, ihm kein Unrecht anthue. Diese Beweisführung wird der Mehrzahl sonderbar vorkommen, sofern Jedermann von Herrschaft, Macht, Reichthum den richtigen Gebrauch machen zu können überzeugt ist. Allein dieß ist ein Irrthum. Dafür spricht auch das Verfahren des Gesetzgebers, der die Bekleidung von Aemtern nicht Jedem gestattet, sondern sie an ein bestimmtes Alter und ein bestimmtes Maß des Vermögens knüpft, das der Bewerber besitzen müsse: damit ist also vorausgesetzt, daß nicht Jedermann Aemter bekleiden könne. Wäre also Jemand darüber böse, daß er kein Amt verwalte oder man ihm das Staatsruder nicht anvertraue: so könnte man ihm erwiedern: „du hast ja gar nicht diejenigen geistigen Eigenschaften, die dich zu Aemtern oder zur Führung des Staatsruders befähigten.“ Auf dem Gebiete des Körpers sehen wir ja, wie gewisse Leute nicht dadurch gesund werden können, daß sie das an sich Gesunde zu sich nehmen; vielmehr, soll der kranke Körper gesunden, so muß man anfangs Wasser und wenige Speisen ihm zukommen lassen Sollte nun nicht auch ebenso wer eine lasterhafte Seele hat, um nichts Böses zu thun, sich des Reichthums, der Aemter, der Macht und aller derartigen Dinge um so mehr enthalten, je mehr die Seele den Körper an Wandelbarkeit und Veränderlichkeit übertrifft? Denn wie jene Lebensart für den Mann, der mit einem kranken Körper behaftet ist, die passende war, so ist die Enthaltung von den eben genannten Dingen für denjenigen die passende, der mit einer kranken, d. h. lasterhaften, Seele behaftet ist.

Auch die Frage kann man aufwerfen, für was man sich zu ent-

scheiden habe, wenn z. B. eine Handlung des Muthes und eine Handlung der Gerechtigkeit nicht gleichzeitig sich vollbringen lassen? Zu den natürlichen Tugenden, sagten wir oben [1]), gehöre nur das Vorhandensein des auf das sittlich Schöne gerichteten Triebes ohne die Vernunft. Wem aber ein Wählen zukommt, der hat es in der Vernunft und in der vernünftigen Seite seines Wesens. Und deßwegen wird es ihm zugleich möglich sein eine Wahl zu treffen [2]), und es wird so die vollkommene Tugend zu Stande kommen, die, wie gesagt, mit der Klugheit verbunden ist. Diese vollkommene Tugend wird nicht ohne den natürlichen, auf das sittlich Schöne gerichteten, Trieb sein, und ebensowenig wird eine Tugend in Widerspruch mit der anderen kommen. Denn es liegt in ihrer Natur, der Vernunft zu folgen, oder zu verfahren wie diese es vorschreibt. Wohin also die Vernunft sie führt, dahin neigt sich die Tugend, denn die Vernunft ist es die das Beste wählt. Einerseits kommen ja ohne die Klugheit die übrigen Tugenden gar nicht vor; andererseits kommt die Klugheit nicht zur Vollendung ohne die übrigen Tugenden; diese arbeiten vielmehr gewissermaßen zusammen, indem sie der Leitung der Klugheit folgen.

Ebenso kann man fragen, ob es sich auch mit den Tugenden verhalte wie mit den äußeren und den körperlichen Gütern. Das Uebermaß von diesen verderbt nämlich den Menschen, wie das Uebermaß des Reichthums ihn hoffärtig und widerwärtig macht; und Dasselbe gilt von den übrigen Gütern, Herrschaft, Ehre, Schönheit, Größe. Verhält es sich nun auch mit der Tugend so, daß der Mensch durch ein Uebermaß von Gerechtigkeit oder Muth verderbt würde, oder

[1]) I, 35.

[2]) Ich schlage die Umstellung ἅμα τὸ vor.

nicht? Keineswegs [1]), wird man antworten. Aber aus der Tugend stammt die Ehre, und diese verderbt den Menschen, wenn sie ihm in hohem Grade zu Theil wird. Offenbar also kann man sagen, wird die Tugend den Menschen verderben, wenn sie einen beträchtlichen Zuwachs an Größe bekommt. Sie ist ja die Quelle der Ehre, und somit verderbt sie durch ihre Größe den Menschen. Oder sollte dieß nicht wahr sein? Unter den verschiedenen Obliegenheiten der Tugend ist ja eine der allerwichtigsten die, daß sie den Menschen diese und ähnliche Güter, wenn sie ihm zu Theil werden, recht gebrauchen lehrt. Macht also der Tugendhafte von einer ihm zu Theil gewordenen großen Ehre oder Herrschaft nicht den rechten Gebrauch, so ist er nicht mehr tugendhaft. Mithin wird der Tugendhafte weder durch die Ehre noch durch die Herrschaft verderbt, sowenig als durch die Tugend selbst. Im Allgemeinen aber ist festzuhalten, was wir zu Anfang bestimmt haben, daß die Tugenden Mitten seien und daß je größer die Tugend [2]), desto mehr sie eine Mitte sei. Daraus folgt, daß die Tugend, wenn sie einen hohen Grad erreicht hat, den Menschen nicht nur nicht schlechter macht, sondern besser. Denn unter Mitte verstehen wir, wie gezeigt worden, die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig in den leidenschaftlichen Erregungen.

So viel über diesen Punkt.

4. Sofort ist es nothwendig, mit etwas Neuem zu beginnen und von der Mäßigkeit und Unmäßigkeit zu sprechen. Wie aber diese Tugend und dieses Laster etwas Seltsames haben, so muß auch das was wir über sie sagen werden seltsam sich ausnehmen. Diese Tugend nämlich ist den andern Tugenden nicht ähnlich: denn während

[1]) οὐ φησιν mit Bonitz, Par.

[2]) ἡ μᾶλλον ἀρετή mit Bonitz, Par.

bei diesen Vernunft und Erregung dieselbe Richtung haben und sich nicht widersprechen, befinden bei der Mäßigkeit sich Vernunft und Erregung im Widerstreit mit einander. — Es sind aber dreierlei Erscheinungen in der Seele, vermöge welcher der Mensch unsittlich heißt, Lasterhaftigkeit, Unmäßigkeit und thierische Wildheit. Von diesen haben wir die Tugend und das Laster nach ihrem Wesen und ihren Gegenständen oben besprochen. Jetzt wird von der Unmäßigkeit und der thierischen Wildheit die Rede sein müssen.

5. Die thierische Wildheit ist ein Uebermaß von Lasterhaftigkeit. Beim Anblick eines durchaus unsittlichen Menschen sagen wir ja, er sei gar kein Mensch, sondern ein Thier, und erklären damit die thierische Wildheit für eine Art Lasterhaftigkeit. Für die ihr entgegenstehende Tugend hat die Sprache keinen Namen: es wird die das Menschliche übersteigende, gleichsam heroische und göttliche Tugend sein. Namenlos ist diese Tugend, weil der Gottheit die Tugend nicht zukommt: die Trefflichkeit der Gottheit ist vielmehr höher als die Tugend, und ihre Sittlichkeit hat nicht die Form der Tugend, sonst wäre die Tugend besser als die Gottheit. Darum hat die der thierischen Wildheit entgegengesetzte Tugend keinen Namen. Indeß muß die göttliche, übermenschliche Tugend diesen Gegensatz bilden, denn wie der eine Gegensatz, das Laster der thierischen Wildheit, übermenschlich ist, so ist es auch der andere Gegensatz, die Tugend.

6. Hinsichtlich der Mäßigkeit und Unmäßigkeit aber wird zuerst von den Bedenken und den Behauptungen, welche mit den gewöhnlichen Ansichten im Widerspruch stehen, die Rede sein müssen, um von den bestrittenen Punkten aus durch Untersuchung und Prüfung derselben den wahren Sachverhalt nach Möglichkeit zu erkennen. Denn so wird die Wahrheit leichter zu finden sein. Der alte Sokrates nun ließ gar keine Unmäßigkeit gelten und behauptete, Niemand

könne sich für das Böse, das er als solches erkenne, entscheiden; das scheint aber gleichwohl der Unmäßige zu thun, obgleich er das Böse als solches erkennt, indem er sich von der Begierde fortreißen läßt. Aus diesem Grunde wollte Sokrates von keiner Unmäßigkeit wissen, aber mit Unrecht. Denn es ist ungereimt, wenn man, durch die Beweiskraft dieses Grundes bestimmt, das leugnet, was man mit gutem Grund als wirklich annehmen muß. Es gibt ja in Wahrheit unmäßige Menschen, und diese thun was sie selbst für böse halten. Da es also jedenfalls eine Unmäßigkeit gibt, so fragt sich, ob dem Unmäßigen ein Wissen zukomme, mit welchem er das Böse untersuchen und prüfen kann? Wiederum aber kann das als ungereimt erscheinen, wenn das Stärkste und Festeste was es in uns gibt von etwas Anderem sollte überwunden werden: das Wissen ist ja das Beharrlichste und Zwingendste in uns, so daß dieser Grund wiederum der Annahme eines Wissens widerspricht. Oder sollte was dem Unmäßigen zukommt zwar kein Wissen, wohl aber ein Meinen sein? Kommt ihm aber ein Meinen zu, so dürfte er nicht zu tadeln sein. Denn wenn er etwas Böses thut und darüber kein klares Wissen, sondern blos ein Meinen hat, so kann man ihm verzeihen, daß er sich für die Lust entscheidet und das Böse thut, weil er darüber, ob es böse sei, kein klares Wissen hat sondern blos ein Meinen. Wem man aber verzeiht, den tadelt man nicht. Daher der Unmäßige, wenn anders er nur ein Meinen hat, nicht zu tadeln sein wird. Und doch ist er zu tadeln. Solche Beweisführungen rufen Zweifel hervor: die eine ergab ja, daß der Unmäßige kein Wissen haben könne, weil daraus etwas Ungereimtes folgen würde, die andere wieder ergab, daß er auch kein Meinen haben könne, weil auch daraus etwas Ungereimtes folgen würde. — Aber auch über Folgendes kann man bedenklich werden. Da nämlich der Sichselbstbeherrschende auch [illegible]

zu sein scheint, so fragt sich, ob man ihm heftige Begierden zuschreiben soll? Ist er nämlich mäßig, so wird er solche heftige Begierden haben müssen, sonst könnte er, falls er nur über schwache Begierden Herr würde, nicht mäßig heißen. Soll er aber keine heftigen Begierden haben, so wird man ihm die Selbstbeherrschung nicht mehr beilegen können, sofern wir diese Tugend dem nicht zuschreiben dürfen der keine Begierden hat und von leidenschaftlichen Erregungen nicht berührt wird. — Auch darin ferner liegt eine Schwierigkeit, daß sich Fälle denken lassen, in denen der Unmäßige Lob und der Mäßige Tadel verdient. Es soll Jemand, nehme man an, in seiner Ueberlegung sich geirrt und das sittlich Schöne für unsittlich gehalten haben, zu dem sittlich Schönen aber soll ihn die Begierde treiben. Es wird ihn also die Vernunft vom Handeln zurückhalten, während er, von der Begierde getrieben, doch handelt: dieß ist ja das Wesen des Unmäßigen. Er wird also das sittlich Schöne thun, denn zu diesem treibt ihn nach unserer Annahme die Begierde. Die Vernunft aber wird ihn daran hindern: es war ja auch dieß unsere Voraussetzung, daß er in seiner Beurtheilung des sittlich Schönen sich irre. Er wird mithin unmäßig sein, demungeachtet aber Lob verdienen: denn dieß verdient er, sofern er das sittlich Schöne thut. Und so führt uns der Schluß auf eine Ungereimtheit. Und ebenso im entgegengesetzten Fall, wenn wir wieder annehmen, er irre in seiner Ueberlegung und halte das sittlich Schöne nicht für schön, es treibe ihn aber zu diesem die Begierde. Mäßig nun ist wer zwar Begierden hat, aber um der Vernunft willen ihnen nicht folgt. Indem also seine Vernunft falsch überlegt, wird sie ihn hindern, das sittlich Schöne, das er begehrt, zu thun: und so hindert sie ihn an der Vollbringung des sittlich Schönen, zu dem ihn die Begierde treibt. Wer aber das sittlich Schöne, das er *thun sollte, nicht thut*, verdient Tadel, und somit wird der Mäßige zu-

weilen Tadel verdienen. Mithin ist auch hier das Ergebniß der Schlußfolgerung eine Ungereimtheit. — Endlich kann man fragen, ob das Gebiet der Unmäßigkeit und des Unmäßigen alles Mögliche sei, z. B. Geld, Ehre, Zorn, Ruhm (in allen diesen Dingen gibt es ja, scheint es, eine Unmäßigkeit), oder ob die Unmäßigkeit vielmehr ein besonderes, abgegrenztes Gebiet habe?

Dieß sind die Punkte, welche zu Bedenken Anlaß geben, und diese Bedenken müssen beseitigt werden. Zuerst also das Bedenken hinsichtlich des Wissens: es erschien ja als ungereimt, das Wissen, das man hat, aufzugeben oder mit einem anderen zu vertauschen. Mit dem Meinen ist es der gleiche Fall, denn es macht keinen Unterschied, ob es ein Meinen oder ein Wissen sei. Ist nämlich das Meinen ein entschiedenes durch seine Festigkeit und Unabänderlichkeit, so wird es hinsichtlich der Ueberzeugung, die Sache verhalte sich so wie man meint, keinen Unterschied ausmachen, ob man nur ein Meinen oder ein Wissen habe. Ein solches Meinen von seinen Ansichten hatte z. B. Herakleitus von Ephesus. Es wird also für den Unmäßigen nichts Ungereimtes sein, etwas Böses zu thun, mag er ein Wissen haben, oder ein solches Meinen, von dem wir hier sprechen. Das Wissen ist nämlich ein doppeltes, einmal ein bloses Haben des Wissens (wir schreiben ja das Wissen dem zu, der es hat), und zweitens ein Thätigsein mit diesem Wissen. Unmäßig nun ist wer das Wissen vom sittlich Schönen hat, aber nicht mit diesem Wissen thätig ist. Fehlt dieses Letztere, so ist es keine Ungereimtheit, daß er trotz dieses Wissens das Böse thue. Es geht ihm in diesem Falle wie dem Schlafenden; der Schlafende, obgleich im Besitz des Wissens, thut und leidet dennoch manches Unangenehme, sofern das Wissen in ihm nicht thätig ist. Ebenso beim Unmäßigen: er gleicht dem Schlafenden und ist mit seinem Wissen nicht thätig. Und dieß ist die Lösung

dieser Frage, die darum sich dreht, ob der Unmäßige in einem solchen Falle sein Wissen geradezu aufgebe oder mit einem anderen vertausche: beides erscheint ja als ungereimt. Die Sache kann auch daraus deutlich werden, wie wir in der Analytik den Schluß aus zwei Vordersätzen entstehen lassen, aus einem allgemeinen Obersatz und einem besonderen, ihm untergeordneten Untersatz: z. B. ich weiß jeden Fieberkranken zu curiren; dieser Mensch aber ist fieberkrank; mithin weiß ich auch ihn zu curiren. Ich kann nun über einen Gegenstand das allgemeine Wissen haben, das besondere aber nicht. Und so ist für den, welcher das Wissen hat, ein Irrthum auch hier möglich, daß er z. B. zwar jeden Fieberkranken zu heilen versteht, ob aber ein bestimmtes Individuum fieberkrank ist nicht weiß. Aehnlich wird nun derselbe Irrthum bei dem Unmäßigen eintreten, der das Wissen hat. Er kann ja das allgemeine Wissen haben, was für Dinge böse und schädlich seien, aber das besondere Wissen nicht haben, daß dieser einzelne Gegenstand böse sei; und dann wird er, obgleich im Besitz des Wissens, Fehler machen, da er das allgemeine Wissen hat, das besondere aber nicht. Es wird also auch so nichts Ungereimtes beim Unmäßigen sich ereignen wenn er, obgleich im Besitze des Wissens, etwas Böses thut. Es verhält sich hier wie mit den Betrunkenen: der Betrunkene ist, wenn der Rausch verflogen, wieder derselbe: er hat durch die Trunkenheit die Vernunft und das Wissen nicht verloren, sondern diese wurden nur von der Trunkenheit überwältigt, und wenn der Rausch vorüber ist, ist er wieder derselbe. Aehnlich geht es dem Unmäßigen. Die Stärke nämlich, welche die leidenschaftliche Erregung erlangt hatte, zwang die Ueberlegung zur Unthätigkeit; ist aber die Erregung wie ein Rausch vorübergegangen. so ist er wieder der Alte.

Ein anderer Punkt der bei der Unmäßigkeit zu Bedenken Anlaß gab war, daß unter gewissen Umständen der Unmäßige Lob, der Mä-

ßige Tadel verdienen könne. Allein dieß ist nicht der Fall. Denn wer durch seine Ueberlegung irre geführt wird, der ist weder mäßig noch unmäßig; diese Ausdrücke gelten nur von denen, welche die gesunde Vernunft haben und durch sie das sittliche Schöne und das Böse unterscheiden; und unmäßig ist nun wer dieser Vernunft ungehorsam ist, mäßig, wer ihr gehorcht und sich durch die Begierde nicht fortreißen läßt. Wer es z. B. nicht für schimpflich hält seinen Vater zu schlagen und die Begierde dazu hat, der ist, wenn er es nicht thut, doch nicht mäßig. Wenn es also in solchen Fällen gar keine Mäßigkeit und Unmäßigkeit gibt, so kann auch nicht, wie gefolgert wurde, die Unmäßigkeit Lob verdienen, und ebensowenig die Mäßigkeit Tadel.

Die Unmäßigkeit ist theils krankhaft, theils Naturanlage; krankhaft z. B. die Gewohnheit einzelner Menschen, sich die Haare auszuraufen und daran zu kauen. Wer nun über eine solche Lust Herr wird, der verdient kein Lob, und wenn er nicht Herr wird, auch keinen Tadel, oder wenigstens keinen starken Tadel. Auf eine Naturanlage dagegen sind Fälle zurückzuführen wie der jenes Sohnes, der wegen Mißhandlung seines Vaters vor Gericht gestellt wurde, und nun, wie man erzählt, zu seiner Vertheidigung anführte, auch dieser habe seinen Vater mißhandelt. Und wirklich sei er freigesprochen worden, weil die Richter das Vergehen als einen Naturfehler betrachtet hätten. Wenn also Jemand über die Neigung seinen Vater zu mißhandeln Herr wird, so verdient er darum noch kein Lob. Mit solchen Fällen von Mäßigkeit und Unmäßigkeit haben wir es hier nicht zu thun, sondern nur mit denen, vermöge welcher der Mensch schlechthin lobenswerth oder tadelnswerth heißt.

Es sind nun die Güter theils äußere, wie Reichthum, Herrschaft, Ehre, Freunde, Ruhm, theils körperliche und unentbehrliche, wie die Sinne des Tastens, des Geschmacks. Wer nun hinsichtlich dieser let-

teren unmäßig ist, der muß als schlechthin unmäßig erscheinen, und seine Unmäßigkeit könnte die sinnliche heißen: und dieß muß als Gegenstand der Unmäßigkeit gelten, mit der wir es zu thun haben. Eben dieß war aber ein Gegenstand des Zweifels, was denn das Gebiet der Unmäßigkeit sei. In Betreff der Ehre aber gibt es keine Unmäßigkeit schlechthin; vielmehr ärntet wer in der Ehre unmäßig ist als ehrgeizig sogar Lob. Im Allgemeinen aber brauchen wir auch bei solchen Dingen den Ausdruck Unmäßigkeit, jedoch mit einem Beisatz, Unmäßigkeit in der Ehre, im Ruhm, im Zorn. Wer aber schlechthin unmäßig ist, von dem braucht man den Ausdruck ohne den Gegenstand beizusetzen, weil seine Eigenschaft, auch ohne daß man ihren Gegenstand nennt, verständlich ist: denn mit der sinnlichen Lust und Unlust hat es der schlechthin Unmäßige zu thun. Daß dieß wirklich der Gegenstand der Unmäßigkeit sei, erhellt auch aus Folgendem. Da der Unmäßige Tadel verdient, so muß auch der Gegenstand seiner Unmäßigkeit Tadel verdienen; nun sind aber Ehre, Ruhm, Herrschaft, Reichthum und was sonst noch als Gegenstand der Unmäßigkeit bezeichnet wird, nicht zu tadeln, wohl aber ist es die sinnliche Lust: daher hat es seinen guten Grund, den als vollkommen unmäßig zu bezeichnen, welcher der sinnlichen Lust mehr als recht ergeben ist.

Weiter kann es sich fragen, ob die Unmäßigkeit im Zorn, welche unter den übrigen Arten der Unmäßigkeit die tadelnswertheste ist, mehr Tadel verdiene oder die in der Lust? Erstere läßt sich mit dem Benehmen diensteifriger Sklaven vergleichen. Wenn der Herr sagt: „gib mir —“ so eilen sie in ihrem übertriebenen Eifer fort, ohne vorher zu hören was verlangt wurde, und bringen nicht das Rechte, also z. B. einen Griffel, während ein Buch verlangt wurde. Etwas Aehnliches begegnet dem der im Zorn unmäßig ist: sobald er das erste Wort einer Beleidigung gehört, [illegible] Zorn um sich zu rächen

vor, ohne vorher abzuwarten bis er gehört, ob es recht sei oder nicht, oder bis er eingesehen, daß wenigstens eine solche Heftigkeit nicht am Platze sei. Diese Geneigtheit zum Zorn, die als Unmäßigkeit im Zorn gelten muß, ist nicht sonderlich zu tadeln, wohl aber ist es die Hinneigung zur Lust: letztere ist nämlich von jener verschieden, wegen der Vernunft, welche vom Handeln abmahnt, und trotz ihres Widerspruchs handelt sie doch. Daher ist sie mehr zu tadeln als die Unmäßigkeit im Zorn. Bei dieser nämlich ist immer eine Unlust vorhanden (man kann ja nicht zornig werden ohne das Gefühl der Unlust zu haben), bei jener dagegen eine Lust. Darum ist sie mehr zu tadeln: denn die Unmäßigkeit in der Lust scheint mit Gewaltthätigkeit verbunden zu sein.

Fragen kann man auch ob die Mäßigkeit und die Festigkeit Dasselbe seien oder nicht? Die Mäßigkeit nämlich hat es mit der Lust zu thun, und mäßig ist wer in der Lust Maß hält; die Festigkeit dagegen mit der Unlust, sofern wir sie dem zuschreiben der in der Unlust aushält und fest bleibt. Und ebenso sind die Unmäßigkeit und die Weichlichkeit nicht Dasselbe. Denn die Ausdrücke Weichlichkeit und weichlich brauchen wir von dem der Anstrengungen nicht erträgt, jedoch nicht alle, sondern blos diejenigen, welche zu ertragen ein Anderer für eine Nothwendigkeit hielte; unmäßig dagegen ist wer gegen keine Lust Stand hält, sondern sich schwach und weich gegen sie zeigt und von ihr sich fortreißen läßt. Andere wiederum nennt man zuchtlos: und es fragt sich nun, ob der Zuchtlose und der Unmäßige [1]) derselbe sei oder nicht? Die Art des Zuchtlosen ist es ja, was er thut für das Beste und seiner Person Zuträglichste zu halten, ohne daß seine Vernunft dem widerspräche, was ihm lusterweckend scheint; der Unmäßige aber hat die Vernunft, die sich dem zu was ihn die Begierde hinreißt

[1]) Das erste ἀκρατὴς gestrichen mit Bonitz, Par.

widersetzt. Welcher von beiden ist nun leichter zu heilen, der Zuchtlose oder der Unmäßige? Oberflächlich betrachtet könnte man meinen, nicht der Unmäßige sei es, sondern der Zuchtlose, sofern er, wenn nur die Vernunft ihm zu Theil würde, die ihn über die Verkehrtheit seines Handelns belehrte, nicht mehr so handeln würde. Der Unmäßige dagegen hat die Ueberlegung und handelt doch so, kann mithin als der Unheilbare erscheinen. Aber welcher von beiden ist schlimmer daran, der welcher gar nichts Gutes hat [oder der welcher zwar etwas Gutes hat,] [1] daneben aber diesen Fehler [2]? Offenbar der Erstere, und zwar um so mehr, je kostbarer das Gut welches bei ihm verkehrt ist. Der Unmäßige besitzt also ein Gut, sofern er die gesunde Vernunft hat, der Zuchtlose aber hat dieses Gut nicht. Ferner kommt in jedem Menschen der Vernunft die oberste Stellung zu: dieses herrschende Element, das werthvollste Gut, ist nun beim Unmäßigen in guter Verfassung, beim Zuchtlosen in schlechter, und deßwegen ist der Zuchtlose schlimmer als der Unmäßige.

Weiter ist zu sagen, daß diejenige Lasterhaftigkeit, die wir als thierische Wildheit bezeichnet haben, nicht beim Thier zu finden sei, sondern nur beim Menschen: sie ist ja der Ausdruck für ein Uebermaß von Lasterhaftigkeit. Warum? aus keinem andern Grunde als weil dem Thier kein schlechtes Princip zukommt. Das Princip aber ist die Vernunft. Wer kann denn mehr Unheil anstiften, ein Löwe oder ein Mann wie Dionysius, Phalaris, Klearchus [3] und wie sonst diese Bösewichter heißen mögen? Doch gewiß die letzteren. Denn daß das Princip das sie haben böse ist trägt sehr viel dazu bei, woge-

[1] Die Lücke des Textes ergänzt mit Bonitz.

[2] κακὰ mit Bonitz, Par.

[3] Tyrann von Heraklea am Pontus, Zeitgenosse des Platon.

gen im Thier überhaupt kein Princip ist. Im Zuchtlosen nun ist das Princip böse: denn sofern er das Böse thut und die Vernunft beistimmt und überzeugt ist, daß so zu handeln sei, ist das Princip in ihm nicht in gesunder Verfassung. Daher muß der Unmäßige für besser gehalten werden als der Zuchtlose.

Es hat übrigens auch die Unmäßigkeit zwei Arten: die eine ist auffahrend, unüberlegt, ein Kind des Augenblicks, wie der Anblick eines schönen Weibes uns plötzlich aufregen und von dieser Aufregung her Trieb zu einer Handlung ausgehen kann, die vielleicht nicht recht ist; die andere, die von der abrathenden Vernunft begleitet ist, könnte man die schwächliche heißen. Jene kann nicht einmal als sonderlich tadelnswerth erscheinen, denn sie kommt bei sonst tugendhaften Naturen vor, welche hitzig aber gut geartet sind. Die andere dagegen trifft man bei kühlen und melancholischen Naturen, und diese sind zu tadeln. Es ist ferner möglich, sich durch die Vernunft vor einer solchen Erregung zu hüten, wenn man sich vorher mit dem Gedanken vertraut macht, daß z. B. ein schönes Weib kommen werde, und man demgemäß sich selbst bemeistern müsse. Wer durch solche Gedanken sich vorher geschützt hat, wird, falls seine Unmäßigkeit nur auf der Plötzlichkeit der Eindrücke beruht, nicht erregt werden und nichts Schimpfliches thun. Wer aber der Lust nachgiebt und schwach gegen sie ist, während seine Vernunft ihm sagt daß es nicht recht sei, der verdient strengeren Tadel. Denn einerseits kann der Tugendhafte niemals unmäßig in diesem Sinne werden, und andererseits kann die vorbauende Vernunft ihn nicht heilen. Es ist ja dieser Führer in ihm vorhanden, statt aber ihm zu folgen [4]), gibt er der Lust nach und zeigt sich weich und schwach.

[4]) Für οὔτε ist vielleicht οὔτι zu lesen, da eine Lücke schwerlich anzunehmen ist.

Ob aber der Sichselbstbeherrschende mäßig sei, haben wir oben gefragt, und diese Frage wollen wir jetzt beantworten. Er ist nämlich allerdings auch mäßig: denn unter dem Mäßigen dürfen wir nicht blos den verstehen, welcher um der Vernunft willen Begierden die in ihm entstehen im Zaum hält, sondern auch den welcher, auch ohne daß sie vorhanden sind, im Stande ist dieselben, falls sie entstünden, im Zaume zu halten. Selbstbeherrschung aber besitzt derjenige, in welchem keine schlimmen Begierden vorhanden sind und die darauf gerichtete Vernunft in gesundem Zustande sich befindet; Mäßigkeit dagegen derjenige, in welchem schlimme Begierden vorhanden sind, die auf sie gerichtete Vernunft aber gesund ist. Die Mäßigkeit wird also im Gefolge der Selbstbeherrschung sein, und wer diese besitzt, der wird auch jene besitzen [1]): denn sichselbstbeherrschend ist wer nicht erregt wird, mäßig dagegen wer zwar erregt wird, aber die Erregung bemeistert oder zu bemeistern im Stande ist [2]). Keines von beidem findet bei dem Sichselbstbeherrschenden Statt, und deßwegen kommt dem Mäßigen die Selbstbeherrschung nicht zu.

Weiter fragt sich ob der Zuchtlose unmäßig, oder der Unmäßige zuchtlos sei? oder sollte keine dieser Eigenschaften im Gefolge der anderen sein? Die Unmäßigkeit ist ja da, wo die Vernunft mit den Erregungen im Streit liegt, die Zuchtlosigkeit dagegen vielmehr da, wo das unsittliche Handeln die Zustimmung der Vernunft hat. Mithin gleicht der Zuchtlose dem Unmäßigen ebensowenig als dieser jenem. Der Zuchtlose ist aber auch unsittlicher als der Unmäßige. Denn schwerer zu heilen ist was von Natur ist als was aus einer Gewöhnung entsteht, sofern auch die Gewöhnung darum so mächtig

---

1) *καὶ ἔσται ἐγκρατὴς ὁ σώφρων* mit Bonitz.

2) *κρατεῖν* lese ich für *πάσχειν*.

erscheint, weil sie zur Natur wird. Der Charakter des Zuchtlosen nun ist, von Natur unsittlich zu sein; darum und deßwegen ist bei ihm die Vernunft unsittlich. Nicht so der Unmäßige: daß er unmäßig ist hat nicht darin seinen Grund, daß bei ihm die Vernunft nicht von guter Beschaffenheit ist, denn diese müßte unsittlich sein, wäre er von Natur unsittlich. Der Unmäßige scheint mithin durch Gewöhnung unsittlich zu sein, während der Zuchtlose es von Natur ist. Schwerer zu heilen aber ist der letztere, denn die Gewöhnung läßt sich durch eine andere Gewöhnung verdrängen, die Natur aber durch gar Nichts.

Da es nun aber im Charakter des Unmäßigen liegt das Wissen zu haben und von seiner Vernunft nicht irre geführt zu werden, und andererseits auch der Kluge die Eigenschaft hat, Alles mit der gesunden Vernunft zu beurtheilen: so kann man fragen ob der Kluge unmäßig sein könne oder nicht? Diese Frage könnte man aufwerfen; bleiben wir aber dem oben Gesagten treu, so wird der Kluge nicht unmäßig sein können. Für klug erklärten wir ja nicht den, welcher die gesunde Vernunft blos hat, sondern den, dessen Handeln auch durch das bestimmt wird was ihm nach der Vernunft als das Beste erscheint. Thut also der Kluge das Beste, so kann er nicht unmäßig sein. Dieß könnte nur der sein, dem wir die Geschicklichkeit beigelegt haben. Wir haben ja oben den Geschickten und den Klugen als zweierlei Charaktere unterschieden. Ihr Gebiet ist Dasselbe, nur ist dieser sittlich zu handeln geschickt, jener aber nicht. Mithin kann der Geschickte sehr wohl unmäßig sein, da er zum sittlichen Handeln [1]) nicht befähigt ist, nicht aber der Kluge.

7. Sofort wird von der Lust die Rede sein müssen, da wir von der Glückseligkeit handeln, diese aber von Jedermann entweder in die

[1]) Ich schlage vor zu lesen: περὶ ἃ καὶ δεῖ.

Lust und in ein Leben von Lust gesetzt, oder doch wenigstens nicht ohne die Lust gedacht wird. Diejenigen aber welche die Lust verwerfen und sie nicht unter die Güter zählen wollen, rechnen wenigstens die Freiheit von Unlust zur Glückseligkeit, und diese grenzt nahe an die Lust. Deßwegen muß von der Lust die Rede sein, aber nicht blos weil die übrigen Philosophen auch so verfahren, vielmehr ist es ganz nothwendig, von der Lust zu handeln. Denn da der Gegenstand unserer Schrift die Glückseligkeit ist, und wir diese bestimmt haben und bestimmen als die Thätigkeit der Tugend in einem vollen Leben, die Tugend aber um Lust und Unlust sich dreht: so ist es nothwendig von der Lust zu sprechen, da die Glückseligkeit nicht ohne Lust ist.

Zuerst nun wollen wir die Gründe betrachten, aus denen Manche die Lust nicht unter die Güter rechnen zu dürfen glauben. Einmal erklären sie die Lust für ein Werden: das Werden aber sei etwas Unvollkommenes, während das Gute niemals etwas Unvollkommenes sein könne. Als zweiten Grund führen sie an, gewisse Arten von Lust seien unsittlich, das Gute aber beruhe niemals auf einer Unsittlichkeit. Zum dritten daß die Lust bei allen Wesen vorkomme, beim Lasterhaften wie beim Tugendhaften, beim wilden wie beim zahmen Thiere: dagegen am Guten habe das Schlimme keinen Theil und es sei nicht Vielen gemeinsam. Weiter sei die Lust nicht das Trefflichste, wohl aber das Gute. Endlich stehe die Lust der Vollbringung des sittlich Schönen im Wege, und was dieser hinderlich sei, das könne kein Gut sein.

Zuvörderst nun wollen wir auf den ersten Grund erwiedern, in Betreff des Werdens, und ihn zu widerlegen suchen, weil er nicht richtig ist. Denn einmal ist nicht jede Lust ein Werden. So ist die aus *dem Sehen* entstehende Lust kein Werden, und ebensowenig die aus *dem Hören* und Riechen. Denn diese Arten von Lust entspringen

nicht aus einem Mangel wie andere, z. B. die Luft am Essen und Trinken. Letztere nämlich entstehen aus einem Zuviel oder einem Zuwenig, indem entweder einem Zuwenig aufgeholfen oder einem Zuviel abgeholfen wird: und darum scheint die Luft ein Werden zu sein. Das Zuviel aber und das Zuwenig rufen Unlust hervor, daher das Werden der Luft eine Unlust voraussetzt. Dagegen beim Sehen, Hören, Riechen braucht keine Unlust vorherzugehen: es hat ja Niemand, der über einen Anblick oder einen Geruch Lust empfindet, vorher eine Unlust empfunden. Aehnlich kann man auch auf dem geistigen Gebiete über eine Betrachtung Lust empfinden, ohne daß eine Unlust vorausgegangen wäre. Es muß also auch eine Lust geben, die kein Werden ist. War also, wie der Grund lautete, die Lust deßwegen kein Gut, weil sie ein Werden sei, und ist nunmehr erwiesen, daß es auch eine Lust gibt die kein Werden ist: so wird wohl diese letztere ein Gut sein. Es ist aber überhaupt keine Lust ein Werden; auch die am Essen und Trinken empfundene Lust ist kein Werden, und wer sie dafür erklärt, der ist in einem Irrthum befangen. Man hält sie nämlich für ein Werden, weil ihre Entstehung gleichzeitig ist dem Genuß einer Speise oder eines Getränkes: dieß ist aber nicht der Fall. Da nämlich eine Seite der Seele gleichzeitig mit dem Genuß dessen, an was wir Mangel leiden, Lust empfindet, so ist diese Seite in Thätigkeit und Bewegung; diese Thätigkeit und Bewegung aber ist die Lust. Weil also jenes Genießen und diese Thätigkeit der Seele zeitlich zusammenfallen, hält man die Lust für ein Werden, sofern nämlich jenes Genießen eine unmittelbare sinnliche Gewißheit hat, diese Seite der Seele aber nicht. Ebenso könnte man den Menschen für einen Körper erklären, weil sein Körper sinnlich wahrnehmbar ist, seine Seele aber nicht: und dennoch ist er auch Seele [1]). Aehnlich nun ist auch

[1]) Ich streiche ἡ vor ψυχή.

hier eine, Lust empfindende, Seite der Seele vorhanden, welche gleichzeitig mit dem Genießen thätig ist. Und darum ist keine Lust ein Werden.

Sie ist aber auch, hält man uns entgegen, eine empfundene Wiederherstellung in den natürlichen Zustand. [Nein:] Denn es gibt auch eine Lust, wenn der natürliche Zustand nicht hergestellt wird. Eine solche Wiederherstellung nämlich findet Statt wenn ein Bedürfniß der Natur befriedigt wird. Es ist aber, entgegnen wir, ein Lustempfinden möglich, auch ohne daß ein solches Bedürfniß vorhanden wäre. Denn das Bedürfniß ist eine Unlust, aber auch ohne Unlust und ehe eine solche entsteht, sagen wir, könne man Lust empfinden, und darum kann die Lust nicht die Wiederherstellung des Bedürftigen in seinen natürlichen Zustand sein. Dieses Bedürftigsein findet ja bei jenen Arten von Lust gar nicht Statt. Schien also die Lust darum kein Gut zu sein, weil sie für ein Werden galt, so muß sie wohl, nachdem bewiesen worden daß keine Lust ein Werden ist, ein Gut sein.

Weiter behauptet man, nicht jede Lust sei etwas Gutes. Darüber kann man in folgender Weise zur Einsicht kommen. Da der Begriff Gut, wie wir gesehen, in allen Kategorieen vorkommt (in der Substanz, in der Relation, in der Quantität, in der Zeit, überhaupt in allen): so muß sofort auch das klar werden, daß jede Thätigkeit eines Gutes von einer Lust begleitet ist. Da also das Gute in allen Kategorieen ist, so muß auch eine Lust ein Gut sein. Da also darunter sich die Güter befinden und die Lust, und die aus dem Guten entspringende Lust auch Lust ist, so wird jede auch ein Gut sein [1]). Daraus erhellt zugleich auch, daß die Arten der Lust wesentlich von einander verschieden sind, denn auch die Kategorieen sind verschieden, in denen die Lust vorkommt. Es ist nämlich hier nicht wie in den Wis-

[1]) *Der Satz ist gewiß schwer verdorben.*

senschaften, der Grammatik z. B oder irgend welcher. Wenn Lamprus die Grammatik inne hat, so wird ihr Besitz ihn in dieselbe Lage bringen wie jeden Anderen, der sie gleichfalls inne hat: es gibt ja nicht eine doppelte Grammatik, die des Lamprus und die des Neleus [1]). Anders bei der Lust. Die aus der Trunkenheit stammende Lust versetzt nicht in dieselbe Stimmung und Lage wie die aus dem Geschlechtsgenuß stammende: darum müssen diese beiden als verschiedene Arten von Lust gelten.

Weiter wollte man die Lust deßwegen nicht für ein Gut gelten lassen, weil einige Arten derselben unsittlich seien. Allein dieser Grund und diese Unterscheidung gilt nicht blos von der Lust, sondern auch von der Natur und von den Künsten und Gewerben. Es gibt ja auch schlimme Naturen, wie Würmer, Käfer und überhaupt was man zum Ungeziefer rechnet; und doch gehört darum nicht die Natur zu den schlimmen Dingen. Und ebenso gibt es schlimme Künste und Gewerbe, wie das gemeine Handwerk, und doch ist darum nicht die Kunst etwas Schlimmes, vielmehr ist sie an sich gut, wie auch die Natur. Denn wie man einen Bildhauer nicht nach dem beurtheilen muß was er verfehlt und schlecht gemacht hat, sondern nach dem was er gut gemacht, so muß auch das Wesen der Kunst, der Natur und der übrigen Dinge nicht nach dem Schlimmen sondern nach dem Guten beurtheilt werden. Gerade so ist nun auch die Lust ihrem Wesen nach gut; denn daß es schlimme Arten derselben gibt, dieß verkennen auch wir nicht. Sofern es nämlich verschiedene Naturen unter den beseelten Wesen gibt, theils gute theils schlimme (gut ist z. B. die des

[1]) Statt des Bekkerschen Ileus, der als Personenname sehr verdächtig ist, habe ich das handschriftlich begründete Neleus vorgezogen.

Menschen, schlimm die des Wolfes und anderer wilder Thiere); und sofern in ähnlicher Weise Pferd, Mensch, Esel, Hund verschiedene Naturen haben; sofern endlich die Lust eine Wiederherstellung aus dem unnatürlichen Zustand in denjenigen ist welcher für jedes Wesen der natürliche ist: so folgt daß der schlimmen Natur die schlimme, d. h. unsittliche, Lust das Angenehmste ist. Denn die Lust ist nicht dieselbe für den Menschen wie für das Pferd oder für die übrigen Geschöpfe, vielmehr da einmal die Naturen verschieden sind, so sind es auch die Arten der Lust. Die Lust ist ja, wie gesagt, eine Wiederherstellung, und die Wiederherstellung, behaupten unsere Gegner, bringt uns in den natürlichen Zustand: daher ist die Wiederherstellung der schlimmen Natur etwas Schlimmes, die der guten Natur etwas Gutes. Wer aber die Lust nicht für ein Gut erklärt, dem geht es wie jenen Leuten, die vom Nektar Nichts wissen und meinen, die Götter tränken Wein, und etwas Besseres als Wein gebe es nicht. Auf diesen Irrthum verfallen sie aus Unwissenheit. Aehnlich die welche jede Lust für ein Werden erklären und nicht als Gut anerkennen: weil sie nämlich von einer anderen Lust als der sinnlichen Nichts wissen und in dieser nur ein Werden sehen, kein Gut, so meinen sie, die Lust sei überhaupt kein Gut. Da aber so viel feststeht, daß die Lust sowohl bei der Natur vorkommt, die in den ursprünglichen Zustand zurückversetzt wird, als bei derjenigen die schon zurückversetzt ist (jenes sind die Befriedigungen eines Bedürfnisses, dieses die aus dem Sehen, Hören u. s. w. stammenden Arten); so werden die Thätigkeiten der im ursprünglichen Zustand schon sich befindenden Natur die vorzüglicheren sein: in jedem Fall ist ja die Lust, mag man sie in jener oder in dieser Weise verstehen, eine Thätigkeit. Offenbar also sind die aus dem Sehen, Hören, Denken stammenden Arten derselben die vorzüg-

lichsten, während die sinnliche Lust nur auf der Befriedigung eines Bedürfnisses beruht.

Weiter wurde, zum Beweis daß die Lust kein Gut sei, angeführt: was in allen Wesen sich vorfinde und allen gemeinsam sei, das könne kein Gut sein. Dieser Grund verräth Eifersucht und Ehrsucht: der Ehrsüchtige will ja allein besitzen und dadurch es den Anderen zuvorthun. So meint er denn, auch die Lust müsse etwas Derartiges, Ausschließliches sein, wenn sie ein Gut sein solle. Sollte aber nicht vielmehr gerade umgekehrt die Lust darum für ein Gut gelten weil Alles nach ihr trachtet? Alles trachtet ja von Natur nach dem Guten; wenn daher Alles nach der Lust trachtet, so muß die Lust ihrem Wesen nach gut sein.

Außerdem wurde auch behauptet, weil die Lust hinderlich sei, könne sie kein Gut sein. Hinderlich aber erscheint sie nur wenn man die Sache nicht richtig auffaßt. Denn die aus einer Thätigkeit entstehende Lust ist dieser Thätigkeit selbst nicht hinderlich. Wohl aber kann eine andere Lust ihr hinderlich sein, wie die aus der Trunkenheit entstehende Lust dem Handeln hinderlich ist. Allein so ist auch eine Wissenschaft der anderen hinderlich, sofern man nicht gleichzeitig in zweien thätig sein kann. Aber warum sollte die Wissenschaft nicht ein Gut sein, wenn sie die aus der Wissenschaft entspringende Lust hervorruft? Und sollte die letztere der Wissenschaft hinderlich sein? wird sie nicht vielmehr umgekehrt ihr förderlich sein? Die aus einer Thätigkeit entstehende Lust treibt uns ja zu noch größerer Thätigkeit. Man nehme an, der Tugendhafte handle in Angemessenheit zur Tugend, und zwar mit Lust: wird er dann in diesem Handeln nicht noch viel thätiger sein? Und wenn er mit Lust handelt, wird er tugendhaft sein; wenn er aber das sittlich Schöne nicht mit Lust vollbringt, nicht tugendhaft. Denn die Unlust findet bei Erwun-

genem Statt; wenn daher Jemand bei Vollbringung des sittlich Schönen Unlust empfindet, so vollbringt er es gezwungen; handelt er aber gezwungen, so ist er nicht tugendhaft. Es gibt aber nur zwei Möglichkeiten, das sittlich Schöne mit Lust zu thun, oder mit Unlust. Ein Drittes, Mittleres, gibt es nicht. Warum? weil es die Tugend mit Erregungen zu thun hat, diese aber um Lust und Unlust sich drehen, und nicht um etwas Drittes, das zwischen diesen in der Mitte läge. Offenbar muß also die Tugend entweder mit Lust oder mit Unlust verbunden sein. Thut aber Jemand das sittlich Schöne mit Unlust, so ist er nicht tugendhaft. Mithin kann die Tugend nicht mit Unlust verbunden sein, und darum ist sie mit Lust verbunden. Die Lust ist also dem Handeln nicht nur nicht hinderlich, sondern sogar förderlich; überhaupt aber ist das Handeln nicht möglich ohne die daraus entstehende Lust.

Ein weiterer Einwand war [1]) der, daß keine Kunst eine Lust zum Zweck habe. Auch dieß ist nicht richtig: die Verfertiger von Gastmählern, Salben, Kränzen haben die Lust zum Zweck. Auch die übrigen Künste aber haben die Lust zwar nicht als Zweck, wohl aber sind sie mit Lust verbunden und nicht ohne Lust: es gibt also auch Künste welche die Lust zum Zweck haben.

Ferner wurde gesagt, sie sei nicht das höchste Gut. Allein auf diese Weise und mit diesem Grunde könnte man auch die einzelnen Tugenden leugnen. Der Muth z. B. ist nicht das höchste Gut: sollte er darum überhaupt kein Gut sein? Ist dieß nicht ungereimt? Ebenso gilt dieß von den anderen Tugenden. Und so ist auch die Lust nicht deßwegen kein Gut, weil sie nicht das höchste Gut ist.

Eine andere Frage noch ließe sich hinsichtlich der Tugenden aufwerfen, die aber einem andern Gebiete angehört. Zuweilen nämlich

[1]) *Scheint eine Lücke zu Anfang des Capitels vorauszusetzen.*

beherrscht die Vernunft die Erregungen, wie wir dieß von dem Mäßigen behaupten; zuweilen beherrschen umgekehrt die Erregungen die Vernunft, wie dieß beim Unmäßigen der Fall ist. Da also die vernunftlose Seite der Seele, wenn sie von schlimmer Beschaffenheit ist, über die in guter Verfassung befindliche Vernunft (und das ist die Vernunft beim Unmäßigen) die Oberhand gewinnen kann: so wird in ähnlicher Weise auch die Vernunft, wenn sie von schlimmer Beschaffenheit ist, die Oberhand gewinnen können, und so wird sie die Erregungen beherrschen, während diese in guter Verfassung sind und ihre eigenthümliche Tüchtigkeit oder Tugend haben. Tritt aber dieser Fall ein, so wird ein Mißbrauch der Tugend sich ergeben: denn wer die Vernunft in schlimmer Verfassung hat und die Tugend anwendet, der wird sie schlecht anwenden. Diese Folgerung nun muß als ungereimt erscheinen. Indeß ist es leicht auf dieses Bedenken zu antworten und es aufzulösen mittelst der Sätze die wir oben über die Tugend aufgestellt haben. Die Tugend nämlich, sagen wir, sei dann vorhanden wenn die in guter Verfassung befindliche Vernunft mit den Erregungen, die gleichfalls ihre eigenthümliche Tüchtigkeit oder Tugend besäßen, zusammenstimme, und diese mit jener. Denn haben sie diese Beschaffenheit, so werden sie zusammenstimmen, so daß die Vernunft immer das Beste gebietet, und die Erregungen, eben weil sie in guter Verfassung sind, mit Leichtigkeit das ausführen was die Vernunft gebietet. Wenn also die Vernunft in schlimmer Verfasfasung ist, die Erregungen aber in guter, so wird gar keine Tugend vorhanden sein, da es an der Vernunft fehlt: beide gehören ja zur Tugend. Man wird also auch die Tugend nicht mißbrauchen können. Schlechthin gesagt ist übrigens nicht, wie die Anderen meinen, die Vernunft der Ausgangspunkt der Tugend und die Führerin zur Tugend, sondern vielmehr die Erregungen. Denn zuerst muß ein auf

das sittlich Schöne gerichteter Trieb in der Seele entstehen (wie es in der That der Fall ist), und dann muß nachträglich die Vernunft zustimmen und entscheiden. Auch an den Kindern und den Menschen die sich nicht durch die Vernunft bestimmen lassen, kann man dieß sehen: in diesen entstehen zuerst ohne die Vernunft Triebe von Erregungen, die auf das sittlich Schöne gerichtet sind, und zur Vollbringung des sittlich Schönen kommt es sofort durch die nachträglich hinzutretende und bestimmende Vernunft. Wenn dagegen von der Vernunft die Richtung auf das sittlich Schöne ausgeht, so folgen die Erregungen keineswegs zustimmend nach, sondern sie setzen sich oft damit in Widerspruch: daher erscheint die in guter Verfassung befindliche Erregung mehr als Ausgangspunkt der Tugend denn die Vernunft.

8. Sofort wäre, da wir es mit der Glückseligkeit zu thun haben, vom äußeren Glück zu sprechen. Die Mehrzahl nämlich glaubt das glückselige Leben sei das glückliche Leben oder wenigstens nicht ohne das Glück; und vielleicht mit Recht, sofern man ohne die äußeren Güter, welche vom Glück abhängen, nicht glückselig sein kann. Daher muß vom Glücke die Rede sein und untersucht werden, was der Begriff, der Gegenstand und das Gebiet dessen sei den man glücklich schlechthin nennt. Zuerst kann man nun, wenn man zu dieser Frage kommt und sie überblickt, Bedenklichkeiten erheben. Einerseits nämlich läßt sich vom Glücke nicht behaupten, es sei Natur. Denn was die Natur hervorbringt, das bringt sie immer oder in den meisten Fällen [1]) auf dieselbe Weise hervor. Beim Glück dagegen ist dieß keineswegs der Fall, vielmehr läßt sich bei diesem nur Regellosigkeit

[1]) ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ mit Bonitz. Nur wird noch ἀεὶ zu *Anfang des* Satzes zu streichen sein.

und Willkür entdecken: daher man in solchen Dingen von Glück spricht. Andererseits läßt sich das Glück nicht als Weisheit oder gesunde Vernunft fassen: denn auch bei diesen findet nicht minder diese Regelmäßigkeit und Gleichmäßigkeit des Geschehens Statt, beim Glück aber nicht. Daher ist auch wo am meisten Weisheit und Vernunft ist am wenigsten Glück, und umgekehrt, wo am meisten Glück, am wenigsten Weisheit. Aber vielleicht wäre das Glück als eine Art Fürsorge der Götter zu betrachten? Oder sollte dieß nicht anzunehmen sein? Denn die Gottheit, nehmen wir an, entscheide über diese Dinge, um die Güter und die Uebel denen zuzutheilen welche sie verdienen. Das Glück dagegen und was von ihm abhängt trifft in Wahrheit ein wie es eben glückt, d. h. zufällig. Theilen wir aber der Gottheit diese Rolle zu, so machen wir sie zu einem schlechten oder ungerechten Richter, und dieß ziemt sich nicht für die Gottheit. Sonst aber gibt es nichts Weiteres, wozu wir das Glück rechnen könnten: also muß es eines von jenen Dingen sein. Weisheit nun, Vernunft und Wissenschaft scheint etwas dem Glücke gänzlich Fremdartiges zu sein. Aber auch für eine göttliche Gunst und Fürsorge können wir das Glück nicht halten, weil es auch den Lasterhaften zu Theil wird: der Lasterhaften aber sich anzunehmen ziemt sich nicht für die Gottheit. Es bleibt also noch die Natur übrig, als das dem Glücke Verwandteste Glück aber und Geschick haben zu ihrem Gebiete das was nicht von unserem Willen abhängt, das dessen Entscheidung und Verwirklichung nicht in unserer Macht steht. Daher nennt Niemand den Gerechten, sofern er gerecht ist, glücklich; ebensowenig den Muthigen oder wer sonst eine Tugend besitzt: denn diese Tugenden zu haben oder nicht zu haben hängt von unserem Willen ab. Wohl aber werden wir von Glück sprechen in Fällen die ihm näher verwandt sind, wie man den Mann von edler Geburt glücklich nennt, und überhaupt denjenigen

welcher im Besitz von Gütern ist die nicht von seiner eigenen Entscheidung abhängen. Indeß kann auch dieß noch nicht das eigenthümlichste Gebiet des Glücks heißen. Der Ausdruck glücklich hat aber mannigfachen Sinn. Wem gegen seine eigene Berechnung etwas geglückt ist, den nennen wir glücklich, und ebenso denjenigen welcher da gewonnen hat wo er nach menschlicher Wahrscheinlichkeit verlieren mußte. Somit beruht das Glück darauf [1]) daß Jemanden ein Gut gegen die Berechnung zu Theil wird oder ein Schaden, der wahrscheinlich war, von ihm abgewendet bleibt. Hauptsächlich aber und eigentlich scheint das Glück auf dem Erlangen eines Gutes zu beruhen: denn ein Gut zu erlangen muß als Glück an sich erscheinen, von einem Uebel verschont zu bleiben aber kann nur zufälliger Weise als Glück gelten. Somit ist das Glück eine vernunftlose Natur. Denn glücklich ist wer ohne Vernunft einen Trieb nach den Gütern hat und sie erlangt: und dieß ist Sache der Natur, sofern die Seele von Natur den vernunftlosen Trieb nach dem hat was unser Wohlsein bedingt. Und würde Jemand ein solches Glückskind fragen: „warum beliebt es dir so zu verfahren?“ so erhält er die Antwort: „ich weiß es nicht: es beliebt mir eben so.“ Es geht ihm wie dem Verrückten, der auch ohne Vernunft einen Trieb hat etwas zu thun. — Für das Glück aber haben wir keinen eigenen und eigentlichen Namen, sondern bezeichnen es häufig als Ursache. Die Ursächlichkeit aber ist diesem Namen fremd. Die Ursache ist nämlich etwas von ihrer Wirkung Verschiedenes, und faßt man das Glück als Ursache, so liegt darin nicht der auf die Erlangung der Güter gerichtete Trieb, wie wenn man von Glück spricht, daß man von einem Uebel nicht betroffen wurde, oder umgekehrt ein Gut erlangte, während man nicht daran

[1]) ἐν τῷ mit Bonitz, Par.

dachte. Das Glück in diesem Sinn ist verschieden von jenem, und [1]) scheint auf dem Wechsel der Dinge zu beruhen und nur zufälliger Weise Glück zu sein. Mag also auch dieß Glück sein, so ist doch jedenfalls jenes Glück für die Glückseligkeit wesentlicher, bei welchem das Princip des auf die Erlangung der Güter gerichteten Triebes in der Person selbst liegt. Da nun die Glückseligkeit ohne die äußeren Güter nicht möglich ist, und diese vom Glück abhängen, wie wir eben gesagt, so muß das Glück zur Glückseligkeit beitragen.

Soviel vom äußern Glück.

9. Nachdem wir aber jede Tugend einzeln abgehandelt, so wird noch übrig sein, dieses Einzelne zu einem Ganzen zusammenzufassen. Es ist kein übler Sprachgebrauch dem vollkommen Tugendhaften die Eigenschaft der sittlichen Vollendung beizulegen. Sittlich vollendet, sagt man, sei wer vollkommen tugendhaft ist: denn von der Tugend braucht man den Ausdruck, und nennt so den welcher die Eigenschaft der Gerechtigkeit, des Muthes, der Selbstbeherrschung oder irgend eine andere Tugend besitzt. Da wir nun die Eintheilung machen, daß wir gewisse Dinge als sittlich schön, andere als gut bezeichnen, und unter den Gütern wieder diejenigen unterscheiden die es schlechthin sind, und diejenigen die es nicht schlechthin sind (sittlich schön nennen wir die Tugenden und die tugendhaften Handlungen, Güter nennen wir z. B. die Herrschaft, den Reichthum, den Ruhm, die Ehre u. dgl.): so ist derjenige sittlich vollendet für welchen die schlechthinigen Güter auch wirklich Güter sind, und für welchen das schlechthin sittlich Schöne auch wirklich sittlich schön ist. Ein solcher Mann ist ja in der That sittlich vollendet. Für wen aber die schlechthinigen Güter keine Güter sind, der ist nicht sittlich vollendet, sowenig als der für gesund gel-

[1]) αὕτη für αὐτή mit Bonitz, Par.

ten kann, dem das schlechthin der Gesundheit Zuträgliche nicht zuträglich ist. Wenn nämlich Jemand dadurch Schaden nimmt, daß ihm Reichthum und Herrschaft zu Theil wird, so sind diese Dinge für ihn nicht begehrenswerth; vielmehr wird er sich nur den Besitz von solchen Dingen wünschen, die ihm nicht schaden werden. Ein Charakter aber, welcher sich vor einem Gute fürchtet, so daß er wünscht dasselbe nicht zu besitzen, kann nicht für sittlich vollendet gelten. Vielmehr nur derjenige, für welchen alle Güter wirkliche Güter sind, und welcher von ihnen keinen Schaden leidet, z. B. Reichthum und Herrschaft, — nur der ist sittlich vollendet.

10. Von dem richtigen, der Tugend angemessenen Handeln ist schon die Rede gewesen, jedoch nicht genügend. Wir haben es als das der gesunden Vernunft angemessene Handeln bezeichnet. Vielleicht aber könnte Jemand, der eben dieses nicht kennt, fragen, was denn dieses der gesunden Vernunft angemessene Handeln sei, und wo es zu finden sei? Dieses Handeln nun findet Statt, wenn die vernünftige Seite der Seele nicht durch die vernunftlose in ihrer Thätigkeit gehindert wird: dann wird die Handlung der gesunden Vernunft angemessen sein. Da nämlich die eine Seite unserer Seele die vorzüglichere, die andere die geringere ist, das Geringere aber immer um des Besseren willen da ist (gerade wie im Verhältniß von Leib und Seele der Leib um der Seele willen vorhanden ist, und wir dann dem Körper eine gute Verfassung zuschreiben wenn er die Seele an der Lösung ihrer eigenthümlichen Aufgabe nicht nur nicht hindert, sondern sie vielmehr darin fördert und sie dazu treiben hilft: denn um des Vorzüglicheren willen, um ihm zu seiner Thätigkeit behülflich zu sein, ist das Geringere da): so wird jene Angemessenheit zur gesunden Vernunft Statt finden, wenn die leidenschaftlichen Erregungen *die Vernunft nicht* hindern ihre Aufgabe zu vollbringen. „Gut"

nte Jemand sagen; „aber wie müssen die Erregungen beschaffen
ı, wenn sie der Vernunft nicht hinderlich sein sollen, und wann
) sie so beschaffen? Das weiß ich eben nicht.“ So etwas zu er-
ren ist nicht leicht. Auch der Arzt läßt sich nicht auf solche Er-
rungen ein; vielmehr wenn er einem Fieberkranken Gerstenschleim
ordnet und Jemand ihn fragt, wie man das Fieber an einem Kran-
wahrnehmen könne, wird er etwa sagen: „wenn man ihn blaß
ıt.“ Fragt aber der Andere weiter, wie die Blässe wahrgenommen
rden könne? so wird der Arzt entgegnen [1]): „wenn du ein solches
ıhrnehmungsvermögen nicht in dir selbst hast, so kannst du es nicht
hrnehmen.“ Und ebenso wird er sich äußern, wenn es sich um ei-
ı Gegenstand seiner Wissenschaft handelt. Gerade so nun verhält
sich auf dem Gebiete der Erregungen mit dem Erkennen: man
ß selbst etwas zum Erkennen beitragen.

Fragen könnte man auch, ob man durch den Besitz dieses Wis-
in der That sofort glückselig sein werde? So glaubt man ja.
st aber nicht der Fall. Auch keine andere Wissenschaft theilt dem
nden die Anwendung und die Thätigkeit mit, sondern blos die
nde Beschaffenheit. So theilt auch hier das Wissen nicht die
ndung mit (wir erklären ja die Glückseligkeit für eine Thätig-
ondern nur die bleibende Beschaffenheit, und die Glückseligkeit
nicht auf der Kenntniß dessen aus was sie entsteht, sondern
Anwendung des letzteren. Die Anwendung davon und die
eit mitzutheilen ist nicht die Aufgabe unserer Abhandlung,
die übrigen Wissenschaften nicht die Anwendung mittheilen,
blos die dauernde Beschaffenheit.

Nach allem diesem muß noch von der Freundschaft, von

ιέτω halte ich für verdorben.

ihrem Wesen, ihrem Gebiet und Gegenstand die Rede sein. Denn da wir einmal sehen, daß sie über das ganze Leben sich erstreckt und für jeden Augenblick desselben von Bedeutung ist, daß sie ferner ein Gut ist: so wird sie zur Glückseligkeit mitgerechnet werden müssen. Zuvörderst nun ist es wohl räthlich, die Fragen und Bedenken aufzuzählen. Man kann nämlich fragen, ob die Freundschaft unter Gleichen Statt finde, wie man sagt und glaubt? Krähe heißt es ja, setzt sich neben Krähe, und

„Wie doch stets zu dem Gleichen ein Gott gesellet den Gleichen!“ [1]).

Als ein Hund immer auf dem gleichen Scherben einschlief, wurde Empedokles, wie man erzählt, gefragt, warum der Hund immer auf dem nämlichen Scherben schlafe? Er gab zur Antwort: weil zwischen dem Hund und dem Scherben eine gewisse Verwandtschaft Statt finde, und so führe ihn diese Verwandtschaft immer her. Im Gegentheil aber behaupten einige Andere, die Freundschaft entstehe vielmehr bei Entgegengesetzten. Es liebt, heißt es, den Regen die Erde, wenn trocken ist das Feld [2]): das Entgegengesetzte also wolle sich mit dem Entgegengesetzten befreunden. Unter Gleichen sei dieß ja gar nicht möglich, da das Gleiche des Gleichen nicht bedürfe, und Aehnliches. — Eine zweite Frage ist, ob es schwer oder leicht sei sich zu befreunden? Die Schmeichler wenigstens, die im Nu Jemand umlagert haben, sind keine Freunde, wenn sie es auch zu sein scheinen. — Auch solche Fragen werden aufgeworfen, ob der Tugendhafte mit dem Lasterhaften Freundschaft schließen könne oder nicht? Die Freundschaft setzt nämlich Zutrauen und Beständigkeit voraus, und davon kann beim Lasterhaften am wenigsten die Rede sein. Ferner ob der Lasterhafte mit

[1]) Homer Odyssee 17, 218.

[2]) *Euripides* fragm. incert. 4. Dind. = 890 Nauck.

dem Lasterhaften Freundschaft schließen könne, oder ob auch dieß nicht möglich sei?

Zuerst nun wird zu unterscheiden sein, welche Art von Freundschaft wir hier untersuchen. Man glaubt ja auch, es gebe eine Freundschaft mit der Gottheit sowohl als auch mit dem Leblosen. Dieß ist aber ein Irrthum. Denn eine Freundschaft können wir nur da annehmen, wo eine Erwiederung der Freundschaft oder eine Gegenliebe vorhanden ist; bei der Freundschaft mit der Gottheit dagegen ist weder eine Gegenliebe noch überhaupt eine Liebe möglich: ungereimt wäre es ja, wollte Jemand sich einen Freund des Zeus nennen. Auch vom Leblosen kann keine Gegenliebe ausgehen, und doch spricht man von einer Freundschaft mit leblosen Dingen, mit dem Wein z. B. und dergleichen. Aus diesem Grunde nun untersuchen wir weder die Freundschaft mit der Gottheit noch die mit dem Leblosen, sondern nur die mit beseelten Wesen, und zwar mit solchen bei denen eine Gegenliebe Statt findet.

Wollte man sofort das Liebenswerthe ermitteln, so wird man finden, daß dieß nichts Anderes ist als das Gute. Es ist zwar das Liebenswerthe verschieden von dem was geliebt werden muß, wie das Wünschenswerthe verschieden ist von dem was gewünscht werden muß. Wünschenswerth nämlich ist das schlechthin Gute, gewünscht werden aber muß von Jedem was für ihn gut ist. So ist auch liebenswerth das schlechthin Gute, geliebt werden aber muß von jedem das, was für ihn gut ist. Mithin muß was liebenswerth ist auch geliebt werden, was aber geliebt werden muß ist darum noch nicht liebenswerth. Hier und aus diesem Grunde erhebt sich die Frage ob der Tugendhafte ein Freund des Lasterhaften sein könne oder nicht? Denn es findet ein gewisser Zusammenhang Statt zwischen

dem schlechthin Guten [1]) und dem was nur für eine bestimmte Person gut ist, zwischen dem Liebenswerthen und dem was geliebt werden muß, zudem ist auch das Lusterweckende und das Nützliche im Gefolge und in der Begleitung des Guten. Zwischen tugendhaften Menschen nun herrscht dann Freundschaft, wenn sie gegenseitig einander lieben; Liebe aber erweisen sie einander, sofern sie liebenswerth sind, und liebenswerth sind sie, sofern sie gut sind. Kann also, fragt man, der Tugendhafte nicht ein Freund des Lasterhaften sein? Allerdings kann er es. Denn da, wie wir gesehen, im Gefolge des Guten das Nützliche und das Lusterweckende ist, so kann der Lasterhafte, sofern er lusterweckend ist, sein Freund sein; und ebenso kann er, wenn er nützlich ist, als nützlich sein Freund sein. Aber diese Freundschaft wird nicht auf dem Liebenswerthen beruhen (denn liebenswerth war das Gute, der Lasterhafte aber ist nicht liebenswerth), sondern nur auf dem was geliebt werden muß. Von der vollendeten Freundschaft nämlich, die unter Tugendhaften Statt findet, kommen auch diese, auf der Lust und dem Nutzen beruhenden, Freundschaften her. Wer nun eine auf der Lust beruhende Freundschaft eingegangen hat, dessen Freundschaft hat nicht das Gute zur Grundlage, und ebensowenig wer eine auf dem Nutzen beruhende Freundschaft eingegangen hat.

Diese drei Freundschaften, die auf dem Guten, der Lust und dem Nutzen beruhende, sind zwar nicht Eines und Dasselbe, aber auch nicht gänzlich verschieden von einander, vielmehr haben sie gewissermaßen denselben Ausgangspunkt. In ähnlicher Weise brauchen wir den Ausdruck ärztlich von einem Messer, einer Person und einer Wissenschaft; nicht jedesmal im nämlichen Sinn, sondern vom Messer,

[1]) τῷ ἁπλῶς ἀγαθῷ mit Bonitz, Par.

weil es zur Heilkunde nützlich ist, von der Person, weil sie die Gesundheit herzustellen vermag, von der Wissenschaft, weil sie Ursache und Princip ist. So heißen auch die Freundschaften nicht alle im nämlichen Sinne Freundschaften, die Freundschaft der Tugendhaften, welche auf dem Guten beruht, die auf der Lust und die auf dem Nutzen beruhende. Sie führen also nicht blos zufällig denselben Namen, noch sind sie vollkommen dieselben, wohl aber haben sie ungefähr denselben Gegenstand und dieselbe Quelle. Wer also ein auf der Lust beruhendes Freundschaftsverhältniß nicht als Freundschaft gelten lassen wollte, weil nicht das Gute seine Grundlage sei, der hat die Freundschaft der Tugendhaften im Auge, welche aus allen diesen Elementen besteht, dem Guten, der Lust und dem Nutzen; daher allerdings in jenem Fall nicht diese Freundschaft Statt findet, sondern die auf der Lust oder die auf dem Nutzen beruhende.

Wird nun der Tugendhafte ein Freund des Tugendhaften sein können oder nicht? Es bedarf ja, kann man sagen, der Gleiche des Gleichen zu Nichts. Dieser Grund setzt die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft voraus: denn wenn der Freundschaft zweier Personen das zu Grunde liegt, daß der Eine des Andern bedarf, so ist es die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft. Allein diese Freundschaft ist nach den von uns gegebenen Bestimmungen von der auf der Tugend und von der auf der Lust beruhenden verschieden. Es ist mithin natürlich daß zwei Personen, deren Freundschaft auf die Tugend beruht, in viel höherem Grade Freunde sind: denn sie lieben alle Güter, auch die Lust und den Nutzen. Indeß kann der Tugendhafte auch dem Lasterhaften befreundet sein: sofern nämlich er möglicherweise lusterweckend ist, insofern kann er auch sein Freund sein. Und ebenso kann der Lasterhafte dem Lasterhaften befreundet sein, weil sie möglicher Weise dieselben Interessen haben.

Die Erfahrung lehrt ja, daß die Menschen, wo sie gleiche Interessen haben, um des Nutzens willen Freunde sind: es können also sehr wohl auch lasterhafte Menschen dasselbe Interesse haben.

Die beständigste, dauerhafteste und schönste Freundschaft ist die zwischen tugendhaften Menschen, die auf der Tugend und dem Guten beruht. Und dieß ist ganz natürlich; denn die Grundlage dieser Freundschaft, die Tugend, ist etwas Unwandelbares, daher natürlich auch diese Freundschaft unwandelbar ist. Der Nutzen dagegen bleibt niemals derselbe, und deßwegen ist die auf dem Nutzen beruhende Freundschaft nicht beständig, sondern ändert sich zugleich mit dem Nutzen. Aehnlich verhält es sich auch mit der auf der Lust beruhenden Freundschaft. Während nun die Freundschaft der Besten auf der Tugend beruht, beruht die der gewöhnlichen Menschen auf dem Nutzen; die auf der Lust beruhende kommt bei alltäglichen und gemeinen Naturen vor.

Wenn man seine Freunde als lasterhaft erfindet, so kann es geschehen daß man in Unwillen darüber geräth und sich verwundert. Daran ist aber nichts Auffallendes. Denn wenn die Freundschaft zweier Personen die Lust zur Quelle hat, die sie als Freunde zusammengeführt, oder den Nutzen, so dauert sie nicht länger als ihre Quelle und hört mit dieser auf. Oft aber bleibt die Freundschaft bestehen, aber der eine Theil mißbraucht den anderen, und daher jener Unwillen. Auch dieß ist nicht ohne guten Grund: deine Freundschaft mit jenem Menschen beruhte ja nicht auf der Tugend, darum ist es nicht ungereimt, wenn sein Benehmen keine Spur von tugendhaftem Handeln zeigt. Daher ist der Unwille nicht berechtigt: denn während man um der Lust willen Freundschaft geschlossen, glaubt man *die auf der Tugend* beruhende Freundschaft beanspruchen zu können. *Und dieß ist nicht* möglich, denn die auf der Lust oder dem Nutzen be-

ruhende Freundschaft hat mit der Tugend Nichts zu schaffen. Während man also ein auf der Lust beruhendes Verhältniß eingegangen, verlangt man die Tugend, und dazu hat man kein Recht: denn die Tugend ist nicht im Gefolge der Lust oder des Nutzens, wohl aber sind diese beiden im Gefolge der Tugend. Es wäre ja ungereimt, wenn Jemand leugnen wollte, die Tugendhaften seien für einander eine Quelle der größten Lust: denn auch die Lasterhaften sind für einander eine Quelle der Lust, wie Euripides [1]) sagt:

Der Böse mit dem Bösen ist verschmolzen in
Der Lust.

Denn nicht die Tugend ist im Gefolge der Lust, sondern die Lust in dem der Tugend.

Muß nun aber in der Freundschaft der Tugendhaften die Lust vorhanden sein oder nicht? Es wäre ja ungereimt, es leugnen zu wollen. Denn nimmt man ihnen die Eigenschaft für einander eine Quelle der Lust zu sein, so werden sie sich für ihren Umgang andere Freunde verschaffen, die ihnen lusterweckend sind: für den Umgang ist ja Nichts wesentlicher als diese Lust. Es ist mithin ungereimt, nicht glauben zu wollen, daß den Tugendhaften der Umgang mit einander ein Bedürfniß sei, und dieß ist ohne Lust nicht möglich: und darum muß diesen, scheint es, die Eigenschaft Lust zu erwecken im höchsten Grade zukommen.

Da wir aber drei Arten von Freundschaft unterschieden und dabei die Frage aufgeworfen haben, ob die Entstehung der Freundschaft eine Gleichheit voraussetze oder eine Ungleichheit: so ist zu antworten [2]) daß beides Statt finden kann. Die auf Gleichheit beruhende

[1]) Bellerophon. fragm. 8. Dind. = 298 Nauck.

[2]) Die Interpunktion mit Bonitz, Par.

Freundschaft nämlich ist die der Tugendhaften, die vollendete Freundschaft, die auf Ungleichheit beruhende ist die des Nutzens. Dem Bemittelten ist der Arme Freund, weil ihm das abgeht woran jener Ueberfluß hat, und aus demselben Grund dem Tugendhaften der Lasterhafte: denn weil ihm die Tugend abgeht, schließt er sich an den an von welchem er sie mitgetheilt bekommen zu können glaubt. Unter den Ungleichen also entsteht Freundschaft auf der Grundlage des Nutzens; daher Euripides [1]) sagt:

Den Regen liebt die Erde, wenn verdorrt das Feld.

Somit setzt diese Freundschaft des Nutzens Personen voraus, die sich entgegengesetzt sind. Will man nämlich selbst die schroffsten Gegensätze nehmen, Wasser und Feuer, so sind sie einander nützlich. Denn das Feuer löscht aus, sagt man, wenn es keine Feuchtigkeit hat, indem ihm diese eine Art Nahrung verschafft; jedoch nur eine solche Menge davon, die es bewältigen kann; denn lasse man durch eine größere Vermehrung der Feuchtigkeit diese die Oberhand gewinnen, so erlösche das Feuer, wogegen es bei einer angemessenen Menge verstärkt werde [2]). Offenbar also kann der Nutzen selbst zwischen den schroffsten Gegensätzen eine Freundschaft stiften.

Alle Freundschaften aber, mögen sie auf der Gleichheit beider Theile oder auf der Ueberlegenheit des einen beruhen, lassen sich auf die genannten drei Arten zurückführen.

Streitigkeiten ferner können in allen Freundschaften entstehen, wenn die Liebe oder die Leistungen oder die Gefälligkeiten u. dgl. von beiden Seiten nicht die gleichen sind. Denn wenn der eine Theil Allem aufbietet, der andere dagegen hinter ihm zurückbleibt, so ist dieses Zuwenig dem Tadel und den Vorwürfen ausgesetzt. Indeß

[1]) *Oben* S. 1000, A. 2.
[2]) *συνοίσειν* mit Bonitz.

kann da wo beide Theile in der Freundschaft den gleichen Zweck haben, mag der Nutzen oder die Tugend der Zweck sein, über das Zuwenig, das der eine Theil leistet, kein Zweifel Statt finden; wenn du, heißt es hier, mir mehr Gutes erweisest als ich dir, so ist keine Frage, daß ich dir größere Liebe schuldig bin. Ist aber das Verhältniß so beschaffen, daß jeder Theil aus einem andern Grunde dem anderen befreundet ist, so ist mehr Veranlassung zu Streitigkeiten vorhanden, sofern hier das Zuwenig auf der einen Seite nicht so offen zu Tage liegt. Wenn z. B. der eine Theil um des Nutzens, der andere um der Lust willen Freundschaft geschlossen, da entsteht der Zweifel: denn einerseits glaubt der Nützlichere, die Lust, die er eintausche, sei keine genügende Entschädigung für den Nutzen, den er gewähre; und andererseits glaubt der Angenehmere für die Lust, die er gewähre, keinen genügenden Dank in dem Nutzen zu finden: und darum kommt es in solchen Freundschaften häufiger zu Streitigkeiten. In der auf Ungleichheit beruhenden Freundschaft aber glaubt der durch Reichthum oder etwas Aehnliches überlegene Theil selbst keine Liebe erzeigen, sondern diese vielmehr vom schwächeren Theile verlangen zu dürfen. Indeß ist das Lieben besser als das Geliebtwerden: denn das Lieben ist eine mit Lust verbundene Thätigkeit und ein Gut, während durch das Geliebtwerden dem Geliebten keine Thätigkeit mitgetheilt wird. Ferner ist das Kennen besser als das Gekanntwerden; denn dieses kommt, wie das Geliebtwerden, auch dem Unbeseelten zu, das Kennen und Lieben dagegen nur dem Beseelten. Weiter ist die Fähigkeit Gutes zu erweisen besser als der Mangel an ihr: diese Fähigkeit nun kommt dem Liebenden zu, sofern er liebt, nicht aber dem Geliebten, sofern er geliebt wird. Gewöhnlich aber zieht man aus Ehrgeiz das Geliebtwerden dem Lieben vor, weil jenes eine gewisse Ueberlegenheit voraussetzt: der Geliebte nämlich be-

mer ein Mehr an Lust oder Vermögen oder Tugend, und nach Mehr trachtet der Ehrgeiz. Dazu glaubt der Ueberlegene elbst Liebe erzeigen zu müssen, sofern er dem welcher ihn liebt em mittheile in was er ihm überlegen ist. Und dieser ist ge- ger als jener, daher jener auf Liebe Anspruch zu haben glaubt, sie zu erzeigen. Wer aber ein Zuwenig an Mitteln oder Lust Tugend hat, der staunt den an, welcher ihm darin überlegen ist, liebt ihn, weil er von ihm diese Dinge erhält oder zu erhalten hofft.

Es gibt ferner auch Freundschaften die aus einer gewissen leichheit der Empfindungen entstehen, daraus daß man sich gegen- itig das Gute wünscht. Die darauf begründete Freundschaft hat ber nicht alle jene Eigenschaften: wir wünschen ja oft Jemanden das Gute, begehren aber den Umgang eines Anderen. Fragen kann man auch, ob wir diese Freundschaftsgefühle der Freundschaft im Allgemeinen zuschreiben sollen, oder blos der vollkommenen, auf der Tugend beruhenden Freundschaft? In dieser letzteren ist ja dieß Alles enthalten. Denn wir zögen keinen anderen Umgang diesem vor (sofern der Tugendhafte zugleich mit seiner Tugend auch die Eigenschaften der Lust und des Nutzens hat), und wir wünschen dem Tugendhaften am meisten das Gute, und Dasein und Wohlsein keinem Anderen als eben ihm. Ob aber dem Tugendhaften die Freundschaft mit sich selbst oder die Selbstliebe zukomme, das möge hier übergangen bleiben; später wird davon die Rede sein. Gewiß ist, daß wir uns selbst Alles wünschen: wir wünschen unsern eigenen Umgang (dieß kann ja gar nicht anders sein), unser Dasein, unser Wohlsein, unser Glück, mehr als wir dieß irgend sonst Jemand wünschen; auch theilen wir am meisten unsere eigenen Gefühle, daher die Unlust, die sogleich sich einstellt, *sobald uns ein* Unfall oder sonst etwas Unangenehmes widerfährt.

Man muß so betrachtet der Mensch nothwendig die Freundschaf

mit ſich ſelbſt oder die Selbſtliebe beſitzen. Solche Eigenſchaften nun wie die Gleichheit der Gefühle, den Wunſch des Wohlſeins u. ſ. w. legen wir der Freundſchaft bei, mit Beziehung entweder auf die Selbſtliebe oder auf die vollkommene Freundſchaft. In beiden aber iſt dieß Alles enthalten, das Begehren des Umgangs, der Wunſch des Daſeins, des Wohlſeins und alles Andere.

Ferner kann es ſcheinen, daß es in allen Verhältniſſen, in welchen es ein Recht gibt, auch eine Freundſchaft gebe, und daß deßwegen ebenſo viele Arten der Freundſchaft wie des Rechts vorhanden ſeien. Ein Recht nun gibt es zwiſchen Gaſtfreund und Bürger, zwiſchen Sklave und Herr, zwiſchen Bürger und Bürger, zwiſchen Sohn und Vater, zwiſchen Frau und Mann, und überhaupt wie viele Verhältniſſe der Gemeinſchaft und Freundſchaft es ſonſt noch geben mag. Als die beſtändigſte Freundſchaft aber muß die Gaſtfreundſchaft gelten: denn in dieſer haben beide Theile nicht einen gemeinſamen Zweck, der zu Zwiſtigkeiten Anlaß geben könnte, wie dieß zwiſchen Mitbürgern der Fall iſt: gerathen nämlich zwei befreundete Mitbürger über die Frage, wer vor dem anderen etwas voraushabe, mit einander in Streit, ſo bleiben ſie keine Freunde.

Jetzt wäre die Reihe an der Frage, ob es eine Freundſchaft mit ſich ſelbſt, d. h. eine Selbſtliebe, gebe oder nicht? Da wir nun, wie kaum erſt geſagt wurde, ſehen, daß das Lieben aus dem Einzelnen erkannt werde, und wir dieſes Einzelne uns ſelbſt am meiſten wünſchen (das Gute, das Daſein, das Wohlſein), und mit uns ſelbſt die vollkommenſte Gleichheit der Gefühle theilen und unſeren eigenen Umgang am meiſten begehren; da alſo die Freundſchaft aus dem Einzelnen am meiſten erkannt wird und wir dieſes Einzelne uns ſelbſt wünſchen: ſo gibt es offenbar eine Freundſchaft mit ſich ſelbſt, wie wir auch ein Unrecht des Menſchen gegen ſich ſelbſt behauptet haben.

Es schien ja auch ein Unrecht gegen die eigene Person deßwegen gar nicht möglich zu sein, weil der Unrechtthuende und der Unrechtleidende zwei Personen sind, jeder Mensch aber nur eine ist. Und doch fanden wir daß ein Unrecht gegen die eigene Person möglich sei, wenn nämlich die Seiten der Seele, deren wir mehrere bei der Betrachtung derselben unterschieden, nicht einträchtig seien. Und ähnlich muß auch eine Freundschaft mit sich selbst angenommen werden. Da wir nämlich, um eine innige Freundschaft zu bezeichnen, sagen: „ich und er sind Eine Seele“: so wird diese Eine Seele bei der Mehrheit ihrer Seiten dann vorhanden sein, wenn die Vernunft und die Erregungen einträchtig sind: so ist es ja in der That Eine Seele. Wenn also diese Einheit Statt findet, so wird die Freundschaft des Menschen mit sich selbst vorhanden sein. Dieß wird die Selbstliebe des Tugendhaften sein, denn nur bei diesem stehen die Seiten der Seele im richtigen Verhältniß zueinander und sind nicht entzweit. Dagegen der Lasterhafte ist niemals sein eigener Freund, sondern immer im Kampfe mit sich selbst. Der Unmäßige z. B., wenn er einer Lust nachgibt, empfindet gleich darauf Reue und tadelt sich selbst. Und ähnlich ist wer ein anderes Laster hat beharrlich im Kampf und Widerspruch mit sich selbst.

Es gibt aber auch eine auf Gleichheit beruhende Freundschaft, wie die zwischen Kameraden, in welcher die Gleichheit sich auf die Menge und den Werth der Güter bezieht. Denn unter Kameraden hat keiner mehr Ansprüche als der andere hinsichtlich der Zahl, des Werths, der Größe der Güter; ihre Ansprüche sind vielmehr gleich: diese Gleichheit liegt im Begriff der Kameradschaft. Auf Ungleichheit dagegen beruht die Freundschaft zwischen Vater und Sohn, zwischen *Uebergeordnetem* und Untergeordnetem, zwischen Höherem und *Geringerem, zwischen* Mann und Frau, kurz überall wo in einem Ver-

hältniß der eine Theil eine höhere Stellung hat als der andere. Diese auf Ungleichheit beruhende Freundschaft hat zur Grundlage das Verhältnißmäßige. Denn niemals wird Jemand bei der Vertheilung eines Gutes dem Besseren das Gleiche geben wie dem Geringeren, sondern dem Ueberlegenen immer das größere Theil. Und dieß ist die verhältnißmäßige Gleichheit. Denn gewissermaßen muß das für Gleichheit gelten, wenn dem Geringeren das geringere Gut, dem Besseren das größere zufällt.

12. Unter allen diesen Freundschaften, die wir aufgezählt haben, findet das Lieben am meisten in der verwandtschaftlichen Statt, und zwar in der zwischen Vater und Sohn. Und warum wohl liebt der Vater den Sohn mehr als dieser jenen? Etwa deßwegen, wie Manche meinen, und das für die Begriffe des großen Haufens mit Recht, weil der Vater den Sohn mit Wohlthaten überhäuft hat und der Sohn ihm dafür Dank schuldig ist? Dieser Grund scheint in der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft seine Geltung zu haben. In Wahrheit aber findet hier etwas Statt was wir auch in den Künsten und Gewerben beobachten können. Ich meine Folgendes. Es gibt Dinge [1]) bei denen die Thätigkeit und der Zweck zusammenfällt, wie für den Flötenspieler seine Thätigkeit auch sein Zweck ist: Spielen ist ja sein Zweck und seine Thätigkeit; dagegen bei der Baukunst ist der Zweck von der Thätigkeit verschieden. Die Freundschaft nun ist eine Thätigkeit, die aber keinen anderen Zweck als die Thätigkeit des Liebens hat, sondern diesen allein. Nun ist der Vater immer gewissermaßen in größerer Thätigkeit als der Sohn, sofern dieser sein Geschöpf ist. Dieselbe Beobachtung machen wir auch sonst. Alle erweisen dem auf was ihre eigene Thätigkeit gerichtet ist auch ein gewis-

[1]) λέγω δ'οἷον ἔστι μὲν ὧν mit Bonitz, Par.

ses Wohlwollen. So richtet auch der Vater gewissermaßen sein Wohlwollen auf den Sohn, als auf sein Geschöpf, und ist dabei von Erinnerung und Hoffnung geleitet; und darum liebt er ihn mehr als er von ihm geliebt wird.

Wir müssen aber auch andere Verhältnisse, die als Freundschaften bezeichnet werden und dafür gelten, untersuchen, ob es wirklich Freundschaften seien. So gilt das Wohlwollen für Freundschaft, obgleich es schlechthin gesagt nicht dafür angesehen werden kann: wir werden ja oft und viel gegen Andere wohlwollend gesinnt blos deßwegen weil wir etwas Gutes an ihnen sehen oder von ihnen hören. Sind wir nun darum auch schon befreundet mit ihnen oder nicht? Angenommen den sehr wohl möglichen Fall, daß Jemand gegen Darius, der fern in Persien lebte, wohlwollend gesinnt war, so war er ja darum noch nicht sofort sein Freund. Vielmehr nur als Anfang der Freundschaft muß das Wohlwollen erscheinen, zur wirklichen Freundschaft aber kann es werden, wenn sich mit ihm die Geneigtheit verbindet, dem Anderen das Gute, das man ihm zu erzeigen vermag, auch wirklich um seinetwillen zu erzeigen. — Das Wohlwollen hat es mit dem Charakter zu thun und ist auf den Charakter gerichtet: man schreibt ja Niemanden eine wohlwollende Gesinnung gegen den Wein oder sonst einen unbeseelten Gegenstand, der gut oder lusterweckend ist, zu, vielmehr auf Menschen von tugendhaftem Charakter richtet sich das Wohlwollen. Uebrigens ist das Wohlwollen nicht außer der Freundschaft, sondern auf dem gleichen Gebiete mit dieser, und darum scheint es selbst Freundschaft zu sein.

Die Einmüthigkeit ferner ist der Freundschaft verwandt, wenn man sie im eigentlichen Sinne versteht. Wenn nämlich Jemand die *Ueberzeugungen* des Empedokles theilt und die Elemente für dasselbe *erklärt wie er*, ist er dann einmüthig mit Empedokles oder nicht?

Ebensowenig als wenn Beide über einen anderen Punkt dieser Art gleich denken. Denn für's Erste gibt es eine Einmüthigkeit gar nicht auf dem Gebiete des Denkens, sondern nur auf dem des Handelns, und auch auf diesem nicht sofern Mehrere die gleiche Gesinnung haben, sondern sofern sie neben dieser gleichen Gesinnung auch ihre Vorsätze auf Dasselbe richten in den Dingen in welchen sie gleich denken. Denn wenn Beide die Herrschaft zu erlangen beabsichtigen, aber jeder für sich, sind sie da schon einmüthig oder nicht? Vielmehr sind wir erst dann einmüthig, wenn ich mir die Herrschaft zuwenden will, und der Andere ebenfalls mir. Es findet also die Einmüthigkeit auf dem praktischen Gebiete Statt, wenn der Wille Mehrerer auf Dasselbe gerichtet ist. Somit hat die Einmüthigkeit im eigentlichen Sinn auf dem praktischen Gebiet ihre Stelle, und es handelt sich bei ihr darum, daß einer und derselben Person die Herrschaft zugewendet werden soll.

13. Da es nun, wie wir behaupten, eine Freundschaft des Menschen mit sich selbst oder eine Selbstliebe gibt, so fragt sich, ob dem Tugendhaften diese Selbstliebe zukomme oder nicht? Selbstliebe aber hat wer um seinetwillen Alles thut was sich um den Vortheil dreht. Deßwegen hat der Lasterhafte diese Selbstliebe, sofern er um seiner selbst willen Alles thut, nicht aber der Tugendhafte, denn eben darum ist er tugendhaft, weil er um eines Anderen willen so handelt. Somit kommt ihm diese Selbstliebe nicht zu. Es ist nun aber das Streben Aller auf die Güter gerichtet und Jeder glaubt selbst die größten Ansprüche auf sie zu haben, wie dieß bei Reichthum und Macht am deutlichsten zu sehen ist. Indeß wird der Tugendhafte auf dieselben zu Gunsten eines Anderen verzichten, nicht als ob er nicht die größten Ansprüche auf sie hätte, sondern wenn er sieht daß ein Anderer einen besseren Gebrauch als er selbst von ihnen machen kann. Die Uebrigen aber werden nicht so handeln, entweder aus Unwissen-

heit (sofern sie nicht glauben, daß sie von solchen Gütern einen schlechten Gebrauch machen würden) oder aus ehrgeiziger Herrschbegier. Beides aber wird bei dem Tugendhaften nicht der Fall sein; und darum kommt ihm in Beziehung auf diese Güter die Selbstliebe nicht zu, sondern wenn je, in Beziehung auf das sittlich Schöne. Denn dieß ist das Einzige auf was er nicht zu Gunsten eines Anderen verzichtet, dagegen auf das was Nutzen oder Lust gewährt wird er verzichten. Selbstliebe also wird er nur in der Wahl des sittlich Schönen haben; diejenige Selbstliebe aber, welche vom Nutzen oder von der Lust ihren Namen führt, wird nicht dem Tugendhaften zukommen, sondern dem Lasterhaften.

14. Endlich aber kann man fragen, ob der Tugendhafte sich selbst am meisten lieben werde oder nicht? In gewisser Beziehung wird er es, in gewisser nicht. Wiefern nämlich der Tugendhafte, wie wir behaupten, auf die nützlichen Güter zu Gunsten des Freundes verzichten wird, insofern wird er den Freund mehr lieben als sich selbst. Allerdings, aber nur wiefern er durch diesen Verzicht zu Gunsten des Freundes sich selbst das sittlich Schöne zueignet, nur insofern verzichtet er auf solche Güter. In gewisser Hinsicht also liebt er den Freund mehr als sich selbst, in gewisser Hinsicht aber liebt er sich selbst am meisten: in Beziehung auf den Nutzen den Freund, in Beziehung auf das sittlich Schöne und Gute sich selbst, denn dieses, was doch das Schönste ist, eignet er sich selbst zu. Somit besitzt er die Liebe zum Guten, nicht die Liebe zu sich selbst, denn wenn er je sich selbst liebt, thut er es nur weil er gut ist. Der Lasterhafte dagegen hat die Selbstliebe: es ist ja Nichts an ihm weßwegen er sich selbst als sittlich schön lieben könnte, sondern abgesehen davon wird er sich selbst *als dieses Ich* lieben. Daher kann man dem Lasterhaften die Selbstliebe *im eigentlichen* Sinne zuschreiben.

15. Sofort käme es an die Reihe von der Selbstgenügsamkeit und dem Sichselbstgenügenden zu sprechen, ob dieser der Freundschaft noch dazu bedürfe, oder ob er vielmehr auch in dieser Hinsicht sich selbst genüge? Solche Aeußerungen finden sich ja auch bei Dichtern:

Was braucht man Freunde, wenn die Gottheit Glück verleiht [1])?

Daher kommt denn das Bedenken, ob wer alle Güter besitzt und sich selbst genügt noch dazu des Freundes bedürfe? Sollte er desselben in diesem Falle nicht sogar am meisten bedürfen? Wem wird er denn Gutes erzeigen oder mit wem wird er umgehen können? Er wird ja doch nicht einsam und allein leben sollen? Hat er also dieses Bedürfniß, und kann dasselbe ohne Freundschaft nicht befriedigt werden, so ist dem Sichselbstgenügenden die Freundschaft unentbehrlich. Es ist nämlich die Vergleichung des Menschen mit der Gottheit, die man nicht selten aufstellen hört, weder sonst richtig, noch dürfte sie hier zweckmäßig sein. Denn wenn die Gottheit sich selbst genügt und bedürfnißlos ist, so werden darum doch nicht auch wir bedürfnißlos sein. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit einer anderen Schlußfolgerung, welche von der Gottheit handelt. Da die Gottheit, heißt es, alle Güter besitzt und sich selbst genügt, was wird sie thun? sie wird ja doch nicht schlafen. Also wird sie, folgert man, etwas betrachten: dieß ist ja das Schönste und ihr Angemessenste. Was wird sie nun betrachten? Ist es nämlich ein Gegenstand außer ihr, so wird dieser besser sein als sie selbst. Allein es ist ungereimt daß etwas Anderes besser sein soll als die Gottheit. Mithin wird sie sich selbst betrachten. Allein das ist ungereimt, denn auch den Menschen, der in die Betrachtung seiner selbst versunken ist, tadeln wir als stumpfsinnig. Und

[1]) Euripides Orestes 667.

so, wird gefolgert, ist es auch ungereimt, wenn die Gottheit sich selbst betrachtet. Was nun aber die Gottheit betrachten soll, das möge übergangen bleiben. Die Selbstgenügsamkeit aber, die wir untersuchen, ist nicht die göttliche, sondern die menschliche, und von dieser letzteren fragen wir, ob der Sichselbstgenügende der Freundschaft bedürfe oder nicht? Wenn man nun den Freund ins Auge faßt und sich sein Wesen und seine Eigenschaften klar macht, daß er ein zweites Ich ist (wenn nämlich der Freund im höchsten Sinne des Worts genommen wird, wie es im Sprüchwort heißt „er ist ein zweiter Herakles“ und „der Freund ist ein anderes Ich“) [1]); und nimmt man dazu daß, wie auch einige Weisen gesagt haben, die Selbsterkenntniß das Schwerste zugleich und das Süßeste ist (sich selbst zu erkennen ist ja süß): so wird man einsehen, daß wir nicht im Stande sind aus uns selbst zu dieser Selbsterkenntniß zu gelangen. Letzteres wird daraus deutlich, daß wir uns selbst unbewußt Dasselbe thun was wir an Anderen tadeln. Daran ist das Wohlwollen gegen uns selbst oder eine leidenschaftliche Erregung Schuld, sofern beide Manchen von uns die zum richtigen Urtheil nothwendige Klarheit rauben. Wie wir nun um unser eigenes Gesicht zu sehen in den Spiegel blicken müssen, ähnlich können wir auch, wenn wir uns selbst erkennen wollen, dieß durch Betrachtung des Freundes erreichen: der Freund ist ja, wie gesagt, ein zweites Ich. Ist also die Selbsterkenntniß mit Lust verbunden und kann sie nicht erreicht werden ohne einen Freund, so bedarf der Sichselbstgenügende zur Selbsterkenntniß des Freundes. Abgesehen aber davon, wenn es, wie nicht geleugnet werden kann, für den mit den Gütern des Glückes Ausgestatteten schön ist Anderen Gutes zu erzeigen, wem will er denn Gutes erzeigen? und mit wem will er umgehen? Er

[1]) Ich ändere die Interpunktion.

wird ja doch nicht einsam leben wollen. Der Umgang ist ja eine Quelle der Lust und eine Nothwendigkeit. Wenn also diese Dinge sittlich schön und lusterweckend und nothwendig sind, und wenn sie ohne Freundschaft nicht zu erlangen sind, so wird der Sichselbstgenügende der Freundschaft bedürfen.

16. Soll man aber viele Freunde oder wenige sich zu gewinnen suchen? Schlechthin gesagt weder viele noch wenige [1]). Sind es ihrer viele, so ist es schwierig, seine Liebe unter alle zu vertheilen. Auch in allen anderen Dingen ist ja die Schwäche unserer Natur Vieles zu umfassen nicht im Stande. Denn weder unser Gesicht reicht weit, sondern läßt uns, wenn man einen Gegenstand unverhältnißmäßig weit entfernt, wegen der Schwäche unserer Natur im Stich, noch unser Gehör, noch irgend ein anderes von unseren Vermögen. Würde nun Jemand aus Unvermögen es am Lieben fehlen lassen, so würde er nicht blos verdienten Vorwürfen sich aussetzen, sondern er wäre auch gar kein Freund, wenn er es nur dem Namen nach ist: und so ist die Freundschaft nicht gemeint. Außerdem aber nimmt, wenn man viele Freunde hat, die Unlust kein Ende: denn sind ihrer viele, so wird immer wenigstens einer von einem Unfall betroffen sein, und darüber muß man Unlust empfinden. Andererseits indessen sollte man auch nicht ganz wenige Freunde besitzen, nur einen oder zwei, sondern eine Zahl welche den Umständen und dem eigenen Drang eines Jeden zum Lieben angemessen ist.

17. Sofort dürfte zu untersuchen sein, wie man den Freund zu behandeln habe. Diese Frage betrifft übrigens nicht jede Freundschaft, sondern nur diejenige in welcher die Vorwürfe zwischen Freunden am häufigsten vorkommen. Und diese Vorwürfe sind nicht in al-

[1]) *ἀεί* gestrichen mit Bonitz, Par.

len Freundschaften gleich häufig: in der Freundschaft zwischen Vater und Sohn z. B. gibt es keine Vorwürfe, daß es wie in anderen Freundschaften heißt: „wie ich dir so du mir", und wo dieß nicht geschieht, so kommt es zu heftigen Streitigkeiten. Bei ungleichen Freunden aber kann von einer Gleichheit [der Leistungen] nicht die Rede sein. So beruht die Freundschaft zwischen Vater und Sohn auf einer Ungleichheit, und ähnlich die zwischen Mann und Frau, zwischen Herr und Sklave, überhaupt die zwischen dem Höheren und dem Geringeren. Unter diesen werden also [1]) derlei Vorwürfe nicht vorkommen; wohl aber haben solche Vorwürfe unter gleichen Freunden und in der auf Gleichheit [2]) beruhenden Freundschaft ihre Stelle, und darum wird untersucht werden müssen, wie man in der Freundschaft zwischen Gleichen den Freund zu behandeln habe.

---

[1]) δὴ für δὲ mit Bonitz, Par.

[2]) τοιαύτῃ für αὐτῇ mit denselben.

Ueber die Tugenden und die Laster.

Vorbemerkung. Zu den aristotelischen Schriften über die Ethik gehört schließlich ein kleines Büchlein „über die Tugenden und die Laster" oder „über die Tugenden", das bei Stobäus florileg. 1, 18 erhalten ist, das sich aber auch der oberflächlichsten Betrachtung als ein späteres Produkt schon dadurch erweist daß es die platonische Dreitheilung der Seele mit der aristotelischen Ethik zu combiniren sucht. Außerdem finden sich ziemlich viele kleinere Abweichungen von Aristoteles. Als neu kann der Gedanke bezeichnet werden, bei jeder Tugend und jedem Laster die Eigenschaften aufzuzählen die sich in ihrem Gefolge befinden, wodurch einerseits dem Zusammenhang der Tugenden und der Laster unter sich Rechnung getragen wird, und andererseits der Reichthum der Sprache an ethischen Ausdrücken vollständiger benützt werden kann als dieß bei Aristoteles selbst der Fall ist. Dazu würde freilich eine ausführlichere Behandlung gehören als wir sie hier haben.

Bekker hat in seiner Ausgabe nur einen älteren Text wieder abdrucken lassen, und die neue Pariser Ausgabe ist ihm darin, wenn man von einer einzigen Abweichung absieht, buchstäblich gefolgt. Der Uebersetzer hat Gaisford's und Meineke's Ausgaben des Stobäus benützt. Eine Spezialausgabe, Cöln 1590, mit der lateinischen Uebersetzung des Justus Velsius (nicht zu verwechseln mit der Basler Ausgabe von 1577, die Fabricius Bibl. Gr. II, 157 erwähnt) hat ihm der Zufall in die Hände geführt.

Inhalt.

Eintheilung der Tugenden (Cap. 1.).
Definition der Tugenden (Cap. 2.).
Definition der Laster (Cap. 3.).
Charakterisirung der einzelnen Tugenden (Cap. 4. 5.).
Charakterisirung der einzelnen Laster (Cap. 6. 7.).
Wesen und Erscheinung der Tugenden überhaupt (Cap. 8.).

---

1. Lobenswerth ist das sittlich Schöne, tadelnswerth das Schimpfliche: jenes befindet sich im Gefolge der Tugenden, dieses im Gefolge der Laster. Lobenswerth ist aber auch was die Tugenden hervorruft, was sie begleitet und was aus ihnen entsteht, sowie ihre Werke, tadelnswerth das Entgegengesetzte.

Unterscheidet man nach Platon drei Seiten an der Seele, so ist die Klugheit die Tugend der vernünftigen Seite, die Gelassenheit und der Muth die der aufbrausenden, die Selbstbeherrschung und die Mäßigkeit die der begehrenden Seite. Dagegen der ganzen Seele gehören die Gerechtigkeit, die Freigebigkeit und der Hochsinn an. Das Laster der vernünftigen Seite ist die Thorheit, das der aufbrausenden Seite die Zornmüthigkeit und die Feigheit, das der begehrenden die Zuchtlosigkeit und die Unmäßigkeit. Der ganzen Seele dagegen gehören die Ungerechtigkeit, der Geiz und der niedrige Sinn an.

2. Die Klugheit ist also die Tugend der vernünftigen Seite der Seele; ihre Aufgabe ist es, dem Menschen das was zu seiner Glückseligkeit dient zu verschaffen.

Die Gelassenheit ist eine Tugend der aufbrausenden Seite; sie macht daß *der Mensch* durch den Zorn nicht leicht erregt wird.

Der Muth ist gleichfalls eine Tugend der aufbrausenden Seite; er macht daß der Mensch durch die verschiedenen Arten der Todesfurcht [1]) nicht leicht erschreckt wird.

Die Selbstbeherrschung ist eine Tugend der begehrenden Seite; sie macht daß der Mensch nach dem Genusse der unsittlichen Lust kein Verlangen trägt.

Die Mäßigkeit ist gleichfalls eine Tugend der begehrenden Seite; vermöge dieser Eigenschaft hält der Mensch durch die Vernunft die auf die unsittliche Lust losgehende Begierde im Zaum.

Die Gerechtigkeit ist diejenige Tugend der Seele vermöge der sie geneigt ist [Jedem] das Gebührende zuzutheilen.

Die Freigebigkeit ist diejenige Tugend der Seele vermöge der sie mit Freuden für sittlich schöne Zwecke Aufwand macht.

Der Hochsinn ist diejenige Tugend der Seele vermöge der sie im Stande ist Glück und Unglück, Ehre und Unehre zu ertragen.

3. Die Thorheit ist das Laster der vernünftigen Seite der Seele; durch sie wird das Leben ein schlechtes.

Die Zornmüthigkeit ist ein Laster der aufbrausenden Seite; sie macht daß der Mensch durch den Zorn leicht erregt wird.

Die Feigheit ist gleichfalls ein Laster der aufbrausenden Seite; sie macht daß der Mensch durch die verschiedenen Arten der Furcht besonders die Todesfurcht, leicht erschreckt wird.

Die Zuchtlosigkeit ist ein Laster der begehrenden Seite; sie macht daß der Mensch sich für die unsittlichen Arten der Lust entscheidet.

Die Unmäßigkeit ist ebenfalls ein Laster der begehrenden Seite;

---

[1]) Nach Meineke's Vermuthung: durch die verschiedenen Arten der Furcht, besonders die Todesfurcht.

sie macht daß der Mensch im Widerspruch mit der Vernunft sich für die unsittlichen Arten der Lust entscheidet [1]).

Die Ungerechtigkeit ist dasjenige Laster der Seele vermöge dessen der Mensch geneigt ist sich ungebührlicher Weise Vortheile zuzueignen.

Der Geiz ist dasjenige Laster der Seele vermöge dessen der Mensch nach Gewinn aus jeder beliebigen Quelle trachtet.

Der niedrige Sinn ist dasjenige Laster der Seele vermöge dessen der Mensch nicht im Stande ist Glück und Unglück, Ehre und Unehre zu ertragen.

4. Aufgabe der Klugheit ist es, zu berathen, das Gute und das Böse, und überhaupt Alles was im Leben zu begehren und zu meiden ist, zu beurtheilen, alle vorhandenen Güter zweckmäßig anzuwenden, im Umgang das Rechte zu treffen, den rechten Augenblick zu ersehen, mit richtigem Takt zu reden und zu handeln, und Alles was von Nutzen sein kann aus Erfahrung zu kennen. Gedächtnißkraft, Erfahrung und Scharfsinn sind sämmtlich entweder Wirkungen der Klugheit oder mit ihr verbunden; oder sie lassen sich theils als mitwirkende Ursachen der Klugheit betrachten, wie Erfahrung und Gedächtnißkraft, theils als Theile derselben, wie Scharfsinn und Wohlüberlegen.

Aufgabe der Gelassenheit ist es, Vorwürfe und geringschätzige Behandlung ruhig zu ertragen, nicht vorschnell zur Bestrafung loszubrechen, nicht leicht zum Zorn sich erregen zu lassen, keine Bitterkeit und Streitsucht im Charakter zu haben, vielmehr die Ruhe und das Gleichgewicht der Seele zu bewahren.

Aufgabe des Muthes ist es, von den verschiedenen Arten der To-

[1]) *Da die Worte παρασύρουσι τὴν ἐπιθυμίαν sehr anstößig sind, so habe ich nach dem Text des Stobäus übersetzt.*

desfurcht sich nicht leicht erschrecken zu lassen, in den Gefahren sich die Zuversicht zu bewahren und kühn ihnen entgegen zu gehen, den ruhmvollen Tod einer schimpflichen Rettung vorzuziehen und den Sieg zu verleihen. Auch das Ertragen von Anstrengungen, die Ausdauer und der Entschluß als Mann sich zu zeigen ist Sache des Muthes. Im Gefolge des Muthes befinden sich die Kühnheit, die Zuversichtlichkeit, die Tapferkeit und Verwegenheit, ebenso die Fähigkeit Anstrengungen zu ertragen und die Ausdauer.

Aufgabe der Selbstbeherrschung ist es, die Genüsse der sinnlichen Lust nicht als etwas Herrliches anzustaunen, nach keiner unsittlichen Lust zu trachten, auch im erlaubten Genusse auf der Hut zu sein, und im ganzen Leben, im Großen wie im Kleinen, auf Ordnung zu halten [1]). Im Gefolge der Selbstbeherrschung sind die Ordnungsliebe, die Wohlanständigkeit, die Schamhaftigkeit, die Bedächtigkeit.

5. Aufgabe der Mäßigkeit ist es, die auf unsittliche Lust und unsittliche Genüsse losgehende Begierde durch die Vernunft im Zaume zu halten, standhaft zu bleiben und solche Arten von Mangel und Unlust welche sich auf das natürliche Sein beziehen ertragen zu können.

Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, [Jedem] das Gebührende zutheilen zu wollen, die vaterländischen Bräuche und Sitten aufrecht zu erhalten, die geschriebenen Gesetze zu beobachten, die Wahrheit zu sagen wo es darauf ankommt, und sein Wort zu halten. In erster Linie bezieht sich die Gerechtigkeit auf die Götter, in zweiter Linie auf die übrigen höheren Wesen, in dritter auf das Vaterland und die Eltern, in vierter auf die Todten. Mit diesen hat es die Frömmigkeit zu thun, welche man entweder als Theil oder als Wirkung der

[1]) τετάχθαι mit dem Text des Stobäus.

Gerechtigkeit betrachten kann. Im Gefolge der Gerechtigkeit sind die Rechtschaffenheit, die Wahrhaftigkeit, die Gewissenhaftigkeit und der Abscheu vor dem Bösen.

Aufgabe der Freigebigkeit ist es, für löbliche Zwecke Aufwand zu machen, mit vollen Händen am rechten Orte zu geben, im entscheidenden Augenblicke hülfreich zu sein und nicht aus ungerechter Quelle zu nehmen. Der Freigebige hält auf Sauberkeit in seinem Anzug und seiner Wohnung, ist zur Anschaffung von Gegenständen welche entbehrlich aber schön und auf einen angenehmen Lebensgenuß berechnet sind, ohne Rücksicht auf den Nutzen, und ebenso zum Halten merkwürdiger oder wunderbarer Thiere geneigt. Im Gefolge der Freigebigkeit sind, die Biegsamkeit und Geschmeidigkeit des Charakters, die Menschenfreundlichkeit, die Barmherzigkeit, das für Freundschaft, für Gastfreundschaft und für alles Schöne offene Herz.

Aufgabe des Hochsinns ist es, Glück und Unglück, Ehre und Unehre mit Würde zu ertragen, keine Pracht, keine Unterwürfigkeit Anderer, keine Machtvollkommenheit, keinen Sieg in Kampfspielen als etwas Großartiges anzustaunen, vielmehr eine gewisse Größe und Höhe der Gesinnung zu bewahren. Hochsinnig ist aber nicht wer das Leben hochschätzt noch wer am Leben hängt. Der Hochsinnige ist offen und bieder von Charakter, kann ein ihm zugefügtes Unrecht ertragen, und ist nicht rachsüchtig. Im Gefolge des Hochsinns sind die Offenherzigkeit und die Wahrhaftigkeit.

6. Die Thorheit kennzeichnet sich dadurch daß sie die Dinge schlecht beurtheilt, übel sich berath, im Umgang Fehler macht, die vorhandenen Güter nicht zweckmäßig anwendet, und über das was im Leben sittlich schön und gut ist irrige Ansichten hat. In ihrem Gefolge sind die Unerfahrenheit, die Unwissenheit, die Unmäßigkeit, das [illegible] und vergeßliche Wesen.

Die Zornmüthigkeit hat drei Arten, den Charakter des Jähzornigen, den des Verbitterten und den des Bösartigen. Der Zornmüthige kann auch unbedeutende Geringschätzungen und Verkürzungen nicht ertragen, ist zum Strafen und Sichrächen geneigt und leicht zum Zorn erregbar durch die geringfügigste Handlung oder Aeußerung. Im Gefolge der Zornmüthigkeit sind das hitzige Temperament, der schnelle Wechsel der Stimmungen, die Geneigheit zu bitteren Aeußerungen, das Unlustempfinden über Kleinigkeiten, so wie daß alles dieses schnell eintritt und schnell vorübergeht.

Die Feigheit kennzeichnet sich dadurch daß sie von der nächsten besten Furcht leicht erregt wird, besonders wo es sich um den Tod oder um Körperverletzungen handelt, und daß sie es für besser hält auf irgend welche Art das Leben zu retten als ruhmvoll zu sterben. Im Gefolge der Feigheit sind die Weichlichkeit, die Unmännlichkeit, die Scheu vor Anstrengungen, und die Liebe zum Leben. Zu Grunde liegt ihr eine Art Vorsichtigkeit und ein Mangel des Charaktets an Spannkraft.

Die Zuchtlosigkeit kennzeichnet sich dadurch daß sie sich für den Genuß der schädlichen und unsittlichen Lust entscheidet und denjenigen für den glückseligsten hält der in solchen Genüssen sein Leben hinbringt, daß sie eine Vorliebe für das Lächerliche, für Witz und Spott hat, und in Werken und Worten leichtfertig ist. Im Gefolge der Zuchtlosigkeit sind die Unordentlichkeit, die Schamlosigkeit, die Unanständigkeit, die Schwelgerei, der Leichtsinn, die Sorglosigkeit, die Fahrläßigkeit und die Zerfahrenheit.

Die Unmäßigkeit kennzeichnet sich dadurch daß sie sich im Widerspruch mit der Vernunft für den Genuß der Lust entscheidet, und daß sie sich ihrer nicht enthält, obwohl sie überzeugt ist es wäre besser sich zu enthalten, und daß sie zwar den Grundsatz hat das sittlich Schäne

und dem Menschen Nützliche zu thun, aber um der Lust willen diesem Grundsatz untreu wird. Im Gefolge der Unmäßigkeit sind die Weichlichkeit, das Reueempfinden, und so ziemlich Alles was die Zuchtlosigkeit begleitet.

7. Die Ungerechtigkeit hat drei Arten, die Gottlosigkeit, die Unredlichkeit und die übermüthige Menschenverachtung. Die Gottlosigkeit versündigt sich gegen die Götter, die übrigen höheren Wesen, die Todten, das Vaterland und die Eltern; die Unredlichkeit bezieht sich auf den alltäglichen Verkehr mit Anderen und will sich einen Vortheil zueignen der ihr nicht gebührt; die übermüthige Menschenverachtung sucht sich mit Beschimpfung Anderer einen Genuß zu verschaffen, daher Euenos von ihr sagt:

Unrecht thut sie, und doch bringt es ihr keinen Gewinn.

Die Ungerechtigkeit kennzeichnet sich dadurch daß sie die vaterländischen Sitten und Bräuche übertritt, den Gesetzen und den Vorgesetzten nicht gehorcht, lügt, falsch schwört, Versprechungen und Verträge nicht hält. Im Gefolge der Ungerechtigkeit sind die Verleumdung, die Prahlerei, die erheuchelte Menschenliebe, die Arglistigkeit, die Ruchlosigkeit.

Der Geiz hat drei Arten, die Sucht nach schmählichem Gewinn, die Knickerei und die Kargheit. Die Sucht nach schmählichem Gewinn will aus jeder Quelle sich bereichern, und achtet den Gewinn höher als die Schande. Die Knickerei will für die rechten Zwecke kein Geld ausgeben; die Kargheit gibt zwar aus, aber was sie gibt ist nur wenig und übel angebracht, so daß sie sich mehr in Schaden bringt, sofern sie das Nothwendige nicht zur rechten Zeit thut. Der Geiz kennzeichnet sich dadurch daß er das Geld als das Höchste schätzt, *Nichts* was Gewinn bringt für schmählich hält, und ein knechtisches, *sklavisches, schmutziges* Leben führt, welchem Freigebigkeit und edler Ehr-

geiz fremd sind. Im Gefolge des Geizes befinden sich die Kleinlichkeit, das mürrische Wesen, der niedrige, unterwürfige, des rechten Maßstabs der Dinge ermangelnde Sinn, der Menschenhaß und der Mangel an Seelenadel.

Der niedrige Sinn kennzeichnet sich dadurch daß er weder Ehre noch Unehre, weder Glück noch Unglück ertragen kann, sondern, wenn ihm Ehre erwiesen wird, sich aufbläht, wenn ihm ein unbedeutendes Glück widerfährt, übermüthig wird, jedes Mißlingen für Unheil und schweres Unglück achtet, und bei jeder Veranlassung jammert und kläglich thut. Der niedrig Gesinnte schreit ferner bei jeder Geringschätzung über Beschimpfung und Schmach, auch wenn nur Unwissenheit oder Vergeßlichkeit die Schuld daran trägt. Im Gefolge des niedrigen Sinnes befinden sich die Kleinlichkeit, die Unzufriedenheit mit dem Schicksal, die Hoffnungslosigkeit und der unterwürfige Sinn.

8. Im Allgemeinen aber kennzeichnet sich die Tugend dadurch daß sie den Zustand der Seele zu einem sittlich guten macht, mit gemäßigten und geordneten Erregungen, und alle ihre Seiten in Einklang bringt; und darum erscheint der sittlich gute Zustand der Seele als Muster eines guten Staates. Der Tugend kommt es ferner zu, den Würdigen Gutes zu erzeigen, die Tugendhaften zu lieben, weder zum Strafen noch zum Sichrächen geneigt, sondern freundlich, wohlwollend und verzeihend zu sein. Im Gefolge der Tugend sind die Rechtschaffenheit, die Billigkeit, das Wohldenken, die gute Zuversicht; ebenso auch die Liebe zur Familie, zu Freunden und Kameraden, zu Gastfreunden, zu allen Menschen überhaupt und zu allem Schönen: was Alles zu den lobenswerthen Dingen gehört. Von dem Laster gilt das Entgegengesetzte.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

G. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertundviertes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1860.

Aristoteles
Werke.

VII. Geschichtliche und vermischte Schriften.

Erstes Bändchen.

Wunderbare Geschichten; Ueber Melissus, Zenon und Gorgias; Briefe.

Uebersetzt

von

Dr. C. Fr. Schnitzer,

Professor am Gymnasium in Ellwangen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1860.

I. Wunderbare Geschichten. [1])

1. In Päonien soll es auf dem Berg Hesänus, der die Grenze zwischen dem päonischen und mädischen Landstrich bildet, ein Thier geben, das Bolinth [2]) genannt wird, bei den Päoniern aber Monäpus heißt. Seiner allgemeinen Beschaffenheit nach habe es Aehnlichkeit mit dem Ochsen, nur sei es größer und stärker und unterscheide sich besonders durch seine Mähne. Es hat nämlich gleich dem Pferde eine Mähne, die vom Nacken tief herabhängt und vom Wirbel bis zu den Augen reicht. Seine Hörner sind nicht wie beim Ochsen, sondern gewunden; mit der Spitze nach unten neben den Ohren. Jedes derselben soll mehr als eine halbe Kanne fassen, von ganz schwarzer

[1]) Wahrscheinlich eine Compilation aus aristotelischen und andern Schriften. Casaubon sieht darin ein Collectaneenheft des Philosophen; in diesem Falle müßte es aber zahlreiche Interpolationen erfahren haben. Mit Nr. 152 beginnt ein Anhang von jedenfalls später Hand.

[2]) Arist. Thiergesch. 9, 45 Bonasus. Der Berg heißt dort Messapius. — Unter den jetzt bekannten Arten wilder Ochsen findet sich die hier beschriebene nicht mehr.

Farbe sein und glänzen wie poliert. Die abgezogene Haut bedecke einen Raum von acht Ruhbetten. Von einem Geschoß getroffen flieht es und bleibt erst dann stehen, wann es gänzlich erschöpft ist. (Sein Fleisch schmeckt angenehm.) Es wehrt sich mit den Hufen und mit seinem Mist, den es vier Klafter weit von sich wirft. Die letztere Art der Vertheidigung wendet es mit Leichtigkeit häufig an. Der Mist brennt aber so sehr daß den Hunden die Haare davon ausgehen. Diese Wirkung, sagt man, habe jedoch der Auswurf nur wenn das Thier in Angst versetzt sei; so lang es nicht beunruhigt werde, brenne der Mist nicht. Wenn sie Junge werfen wollen, sammeln sie sich in größerer Anzahl, und nachdem alle dicht zusammengedrängt sind, gehären die Erwachsenen und umgeben die Jungen mit ihrem Miste. Denn das Thier giebt eine große Menge dieses Unraths von sich. (Thierg. 9, 45.)

2. Die Kameele in Arabien sollen ihre Mütter nicht bespringen, sie sträuben sich sogar wenn man sie zwingen will. Es soll einmal vorgekommen sein, daß der Wärter, weil kein Zuchthengst da war, die Mutter verhüllte und so das Füllen ihr zuließ. Es besprang sie und vollzog wie es scheint wirklich die Begattung, bald darauf aber biß es den Kameelwärter zu Tode. (Thierg. 9, 47.)

3. Von den Kukuken [in Helike] [1]) erzählt man daß sie zur Zeit der Brut nicht ein Nest bauen, sondern ihre Eier in die Nester der Ringel- oder Turteltauben legen, sie auch nicht ausbrüten und aufpicken oder die Jungen aufziehen; sondern wenn der junge Kukuk ausgeschlüpft und aufgezogen sei, werfe er die andern Jungen, in deren Gesellschaft er sich befinde, aus dem Neste. Er wird aber

[1]) Heyne (zu Beckmanns Separatausgabe) vermuthet, die Ortsangabe sei aus einem Glossem τοὺς ἐν ἑλικίᾳ entstanden, weil *die meisten* andern Stücke mit einer solchen beginnen.

natürlich bald groß und schön, so daß er die andern leicht meistern kann; und darüber sollen sich die alten Tauben so sehr freuen daß sie ihm noch dazu helfen ihre eigenen Jungen hinauszuwerfen (Thierg. 9, 29.)

4. Die Ziegen auf Kreta suchen, wen sie angeschossen sind, wie man bemerkt hat, das dort wachsende Diktamon. [1]) Wenn sie nämlich dieses Kräutchen fressen, so gehen ihnen die Pfeile sogleich aus dem Leibe. (Thierg. 9, 6.)

5. [In Achaja] [2]) soll es Hirsche geben welche nach dem Abstoßen des Geweihs sich an Orte zurückziehen wo man sie nicht leicht findet. Das thun sie weil sie keine Vertheidigungswaffe mehr haben und weil sie die Stelle schmerzt von der sie das Geweih abgestoßen haben. Bei manchen habe man auch schon die Stelle des Geweihs [3]) mit Epheu überwachsen gesehen.

6. In Armenien soll ein Gift wachsen das den Namen Pantherkraut führt. Wenn sich nun ein Panther zeigt, bestreicht man das Opfer (als Lockspeise) damit und legt es ihm in den Weg. Wenn er davon gekostet hat sucht er, wie man glaubt, Menschenkoth auf. Deßhalb hängen die Jäger solchen Koth in einem Gefäß an einen Baum, damit der Panther daran hinaufspringe, und wenn er davon ermattet und entkräftet ist, überwältigt werden kann. (Thierg. 9, 6.)

7. Der Trochilus (Strandläufer?) in Aegypten soll den Krokodilen in den Rachen fliegen und ihnen die Zähne reinigen, indem er

---

[1]) Eine Species des Origanum, ein scharfes bitterschmeckendes Kraut.

[2]) Richtiger: Hirsche von einem gewissen Alter, Achainen (Spießer?) genannt, sollen ꝛc. Vgl. Thierg. 9, 5 ἀχαΐνης ἔλαφος.

[3]) Am a. O. „das Geweih".

ihnen die Fleischfasern mit dem Schnabel ausziehe. Diese lassen es gern geschehen und thun ihm nichts zu Leide. (Ebend.)

8. Die Igel [in Byzantion] [1] sollen vorausspüren wenn der Nord- oder der Südwind weht und danach sogleich ihre Ausgänge verändern. Wenn der Südwind wehe, richten sie den Ausgang durch den Boden, wenn der Nordwind, durch die Wände.

9. Die Ziegen in Kephallenia trinken wie man glaubt nicht wie die andern Vierfüßler, sondern richten sich täglich einmal mit dem Gesicht nach dem Meere und fangen den Luftstrom mit offenem Maule auf. [2]

10. Von den wilden Eseln in Syrien soll immer Einer die Heerde anführen. Wenn nun eines der jüngeren Füllen eine Stute besteige, so ergrimme der Führer und verfolge das Füllen so lange bis er es eingeholt habe; dann bücke er sich unter dessen Hinterbeine und reisse ihm mit dem Gebiß das Gemächt aus.

11. Von den Schildkröten wird erzählt, wenn sie eine Natter verschluckt haben, fressen sie Origanon drauf, und finden sie dieses nicht bald, so sterben sie daran. Es haben schon manche Landleute die Probe gemacht. Wenn sie nämlich dieß an der Schildkröte bemerken, reißen sie das Origanon aus, und die Folge davon sei daß man sie bald darauf verenden sehe. (Thierg. 9, 6.)

12. Bei der Iktis (einer Wieselart) sollen die Geschlechtstheile

---

[1]) Diese Ortsangabe beruht auf einem Mißverständniß oder einer Achtlosigkeit des Compilators. Thiergeschichte 9, 6 heißt es: „In Byzantion sei Jemand durch seine Beobachtung dieser Gewohnheit der Igel in den Ruf eines Wetterpropheten gekommen."

[2]) Diese Notiz wird von andern alten Schriftstellern dem Arzt Alexander von Myndus zugeschrieben. Aelian Naturgesch. 5, 27.

nicht von gleicher Beschaffenheit sein wie bei den übrigen Thieren, sondern durchaus hart wie von Bein, in welchem Zustand sie sich auch befinden mag. Man zählt sie aber zu den besten Mitteln gegen Harnzwang und wendet sie an indem man sie schabt. (Thierg. 9, 6.)

13. Der Baumhacker, ein Vogel, soll auf den Bäumen laufen wie die Sterneidechsen (mit klebrigten Füßen), sowohl nach oben als nach unten gekehrt. Nähren soll er sich von den Larven in den Bäumen und beim Aufsuchen der Larven so tief in die Bäume graben daß er sie sogar zum Umsturz bringe. (Thierg. 9, 9.)

14. Von den Pelikanen sagt man daß sie die in den Flüssen vorkommenden Muscheln ausgraben und verschlingen; wenn sie dann eine Menge davon verschluckt haben, geben sie dieselbe wieder von sich. Dann verzehren sie das Fleisch der (geöffneten) Muscheln, die Schalen lassen sie liegen. (Thierg. 9, 10.)

15. In Kyllene in Arkadien sollen die weißen Drosseln zu Hause sein, die sonst nirgends vorkommen. Sie geben mancherlei Stimmen von sich und fliegen nur im Mondschein aus. Bei Tag sollen sie sehr schwer zu fangen sein, wenn man es auch versuchen wollte. (Thierg. 9, 19.)

16. Der sogenannte Blumenhonig [1]), behaupten Einige, komme nur auf der Insel Melos und bei Knidos vor. Er sei von besonderem Wohlgeruch, aber nicht haltbar, und enthalte auch das Bienenbrot. 17. In Kappadokien sollen die Bienen an gewissen Orten den Honig ohne Waben bereiten; derselbe komme an Dicke dem Oel gleich. (Thierg. 5, 22.) 18. In Trapezunt am schwarzen Meere kommt der Buchsbaumhonig vor, der einen widrigen Geruch hat. Er soll die

[1]) Sonst Frühlingshonig ohne Unterschied des Ursprungs (mel anthinum).

Gesunden betäuben, die Epileptischen aber sogar vollkommen heilen. 19. In Lydien soll der Honig in Menge von den Bäumen gesammelt werden. Die Einwohner machen daraus Scheiben ohne Wachs, die sie zerschneiden und vor dem Gebrauch stark zerreiben. Auch in Thrakien gibt es solchen, aber nicht so hart sondern mehr sandartig. Aller Honig soll im festen Zustand, unähnlich dem Wasser und den andern Flüßigkeiten, den gleichen Umfang behalten.

20. Das chalkidische Futterkraut und die Mandeln [1]) sind das beste Bienenfutter. Denn das soll die Brut am meisten befördern. 21. Die Bienen sollen vom Salbenduft betäubt werden, weil sie den Geruch nicht ertragen können. Einige behaupten, sie stechen besonders Leute die nach Salben riechen. (Thierg. 9, 40.) 22. Die Taulantier in Illyrien sollen aus Honig Wein machen. Wenn sie die Waben ausgepreßt haben, gießen sie Wasser dran und kochen es in einem Keßel bis auf die Hälfte ein. Hierauf gießen sie die Flüßigkeit in irdene Gefäße, und nachdem sie wieder zur Hälfte eingetrocknet ist, legen sie sie in hölzerne. In diesen lassen sie sie lange Zeit gähren, bis sie einen Weingeschmack bekommt und auch sonst ein angenehmes und starkes Getränke wird. Auch in Griechenland soll diese Bereitungsart schon gelungen sein, so daß das Getränk altem Wein nicht nachstand, und wenn man nachher die Mischung untersuchte, habe man sie nicht herausbringen können.

23. In Thessalien sollen sich einmal die Schlangen so sehr vermehrt haben daß die Leute hätten auswandern müssen, wenn nicht die Störche sie vertilgten. Dafür halten sie die Störche jetzt noch in Ehren und es ist verboten einen zu tödten. Tödtet dennoch Jemand einen, so verfällt er in dieselben Strafen wie der Mörder.

---

[1]) Nach Thierg. 9, 40 die Mandelblüthe, jedoch neben vielen andern Pflanzen.

24. So erzählt man auch von Lakedämon daß es zu einer gewissen Zeit eine solche Menge von Schlangen daselbst gegeben habe, daß die Lakonier sie in Folge einer Theuerung als Nahrung gebraucht haben, woher auch Pythia die Lakonier „schlangenhalsig“ [1]) genannt haben soll.

25. Auf der Insel Kypern [2]) sollen die Mäuse das Eisen anfressen. 26. Auch erzählt man von den Chalybern [3]) daß sie auf einer ihnen benachbarten kleinen Insel von vielen (Mäusen) Gold sammeln [4]). Aus dem gleichen Grunde schlägt man sie auch in den Bergwerken auf, wie es scheint.

27. Auf dem Wege von Susa nach Medien soll man auf der zweiten Station einer zahllosen Menge von Scorpionen begegnen. Deßwegen pflegte der Perserkönig, so oft er dahin reiste, drei Tage dort zu verweilen und sein ganzes Gefolge Jagd darauf machen zu lassen, und dem der am meisten gefangen hatte verlieh er einen Preis.

28. In Kyrene soll es mehr als eine Gattung von Mäusen geben, an Gestalt und Farbe verschieden; einige davon mit platter Stirne wie die Wiesel, andere igelartig, die man daher Echinen nennt. (Thierg. 6, 37 extr.)

29. In Kilikien, sagt man, gebe es einen Wasserstrudel in welchem erstickte Vögel und andere Thiere, wenn sie hineingetaucht werden, wieder zum Leben kommen.

---

[1]) Nach Plut. „Warum die Pythia“ ꝛc. 24: Schlangenfresser.

[2]) Nach Plinius u. and. muß es heißen Cyprus.

[3]) Grubenleute am schwarzen Meer. S. unten Nr. 48, Anm. Nach Heyne gehört der Name Chalyber gar nicht hieher.

[4]) So scheint diese Angabe nach einem Fragment Theophrasts ergänzt werden zu müssen. Plinius VIII, 57 überträgt die Sache von den Mäusen auf die Bergleute selbst, welche heimlich Gold verschlucken sollen.

30. Bei den Gelonen, einem Skythenstamm, soll es ein Thier unter dem Namen Tarand geben, das äußerst selten sei und dazu noch die Eigenschaft habe die Farbe seiner Haare nach dem Ort zu wechseln wo es sich befindet. Deßwegen sei es auch schwer zu fangen. Denn es nehme von Bäumen, Plätzen und jeder Art von Umgebung die Farbe an. Das Wunderbarste daran ist eben die Veränderung der Haare, denn die Hautfarbe wechseln auch andere Thiere, wie das Chamäleon und der Polyp. Es hat die Größe eines Ochsen und eine dem Hirsch ähnliche Kopfbildung.

31. In Abydos soll einst ein Verrückter viele Tage lang das Theater besucht und als ob gespielt würde zugeschaut und geklatscht haben. Als er wieder zu Verstand gekommen war, versicherte er, das sei die angenehmste Zeit in seinem Leben gewesen. 32. Ein Weinschenk in Tarent soll bei Nacht verrückt gewesen sein, bei Tag aber seinen Schank betrieben haben. Dabei verwahrte er seinen Kellerschlüssel am Gürtel so sorgfältig daß er ihn nie verlor, so oft man ihm auch denselben zu nehmen oder von ihm zu bekommen versuchte.

33. Auf der Insel Tenos gebe es, sagt man, eine Schale mit einer Mischung, an welcher sie ganz leicht Feuer anzünden. Auch kommt im thrakischen Bithynien [1]) in den Bergwerken ein Stein Spinos (Alaunschiefer?) vor, der sich von selbst entzünden soll. 34. Auf der Insel Lipara soll sich eine Oeffnung befinden, in welche man nur einen Topf zu stecken braucht um alles was man will darin zu kochen. 35. Auch in Medien und in Psittakene [2]), einem Theil von Persien, giebt es brennende Feuer (Naphthaquellen), in Medien

---

[1]) Sylburg vermuthet nach Stephanus von Byzanz „Sithonien", weil Bithynien in Asien liegt. Vgl. auch unten Nr. 115.

[2]) *Nach Strabo und Plinius* Sitakene.

schwach, in Pfittakene mit starker und reiner Flamme. Der Perserkönig hat deswegen auch Kochherde dabei errichten lassen. An beiden Orten kommen sie nur in ebener, nicht in bergigter Gegend vor. Dort leuchten sie bei Tag wie bei Nacht; in Pamphylien (?) nur bei Nacht. 36. Auch in Atintanien [1]) an den Grenzen des Gebiets von Apollonia soll es einen Felsen geben, aus welchem Feuer aufsteigt, das nicht sichtbar ist, wenn man aber Oel auf das Gestein schüttet, aufflammt. 37. Auch soll das Land jenseits der Säulen des Herkules brennen, zum Theil beständig, zum Theil blos bei Nacht, wie der Periplus (Seereise) des Hanno berichtet. Auch das Feuer auf Lipara ist sichtbar und flammt, jedoch nur bei Nacht und nicht bei Tag. Auch auf Pithekusa [2]) soll feuriger und außerordentlich heißer Boden sein, der jedoch nicht brennt. 38. Von dem Feuer auf Lipara sagt Xenophanes daß es einmal 16 Jahre lang ausgeblieben und im 17. wiedergekommen sei. Der Lavastrom des Aetna soll weder flammend sein noch ununterbrochen, sondern nur nach vielen Jahren wiederkehren. 39. Auch in Lydien soll Feuer in Menge aus dem Boden kommen und bis zu sieben Tagen brennen. 40. Wunderbar ist die Erscheinung des Lavastroms in Sizilien: die Breite des Feuersprudels beträgt 40 Stadien, die Höhe die er erreicht, drei. 41. Von dem thrakischen Stein, dem sogenannten Spinus, sagt man, wenn er gespalten und dann wieder zusammengesetzt werde, zusammengesetzt wie Kohlenstaub und besprengt mit Wasser, so brenne er. Das Gleiche ist auch bei Marieus [3]) der Fall.

42. Bei Philippi in Makedonien soll es Bergwerke geben,

[1]) Ein Theil von Makedonien.
[2]) Insel im tuskischen Meer, h. z. T. Ischia.
[3]) Salmasius vermuthet, statt der vulgären Lesart Maritha sei Naphtha zu lesen.

deren ausgeworfener Schutt wachse und Gold erzeuge, und das ganz deutlich. 43. Am Tyrrhias in Kypern soll es auf ähnliche Weise Kupfer geben. Man zerklopft das Erz wie es scheint in kleine Stücke und streut es aus; dann gießt man Wasser darauf, und es geht auf und wächst und hernach wird es eingesammelt. 44. Ferner soll auf der Insel Melos an aufgegrabenen Stellen die Erde sich von selbst wieder füllen.

45. In Päonien, wird erzählt, finde man nach anhaltenden Platzregen, wenn der Boden aufgeweicht ist, gediegenes Gold. In Päonien soll aber auch der Boden so goldhaltig sein, daß schon Mancher einen Goldklumpen von mehr als einer Mine gefunden habe. Ja es habe einmal dem Könige Jemand zwei Klumpen gebracht, die er gefunden hatte, einen von drei, einen von fünf Minen. Diese werden jedesmal auf die Tafel des Königs gesetzt, und wenn er speise, bringe er auf ihnen zuerst die Spende dar. 46. Auch der Fluß Orus in Baktrien soll eine Menge Goldkörner mit sich führen, und der Theodorus in Spanien viel Gold ans Ufer werfen und ebensoviel mit sich fortführen.

47. In Pierien, einer Provinz Makedoniens, sollen die alten Könige einst ungeprägtes Gold vergraben haben; dann sei aus einer der vier Gruben spannenlanges Gold hervorgewachsen. 48. Ganz eigenthümlich soll die Erzeugung des chalybischen und amiseniſchen [1]) Eisens sein. Es wird, wie man sagt, aus dem Sand der Flüsse bereitet. Nach Einigen wascht man es aus und schmelzt es im Hochofen; nach Andern wird der aus mehrfacher Auswaschung bleibende Niederschlag mit einem Zusatz von dem sogenannten feuerbeständigen

[1]) Die Chalyber am Pontus, neben den Paphlagoniern, galten für die Erfinder der Eisenwerke und des Stahls, der daher *Chalybs* heißt. Amisus eine ihrer berühmten Städte.

Stein, der in der Gegend häufig ist, geschmolzen. Dieses Eisen ist viel schöner als alles übrige, und wenn es nicht mit dem Stein in einem Ofen zusammen geschmolzen würde, so würde es, wie man glaubt, (an Glanz) dem Silber nicht nachstehen. Es soll das einzige Eisen sein das dem Rost widersteht, aber nicht sehr ergiebig. (Meteorol. 4, 6.)

49. So soll es in Indien so glänzendes, reines und rostfreies Erz (Kupfer) geben, daß es der Farbe nach von Gold nicht zu unterscheiden sei. Ja es haben sich unter den Trinkgefäßen des Darius eine Anzahl Becher gefunden, bei denen man allein durch den Geruch habe unterscheiden können, ob sie von Kupfer oder von Gold seien.

50. Das keltische Zinn soll viel schneller schmelzen als das Blei. Ein Beweis seiner großen Schmelzbarkeit ist, daß es auch in Wasser sich zu lösen scheint, wenigstens färbt es schnell, wie man sieht. Ja es schmilzt sogar in der Kälte, wenn Frost eintritt, weil alsdann (wie die Erklärer sagen) die ihm inwohnende Wärme ihrer Schwäche wegen in dasselbe eingeschlossen und zusammengedrängt wird.

51. Im Pantheon steht ein Oelbaum, der der schönbekränzende genannt wird. Alle seine Blätter haben eine den übrigen Oelbäumen entgegengesetzte Beschaffenheit: sie haben das Saftgrün außen anstatt innen. Auch treibt der Baum seine Zweige wie die Myrte, zu Kränzen geeignet. (Von diesem Baum nahm Herakles einen Sproß und pflanzte ihn in Olympia, wo er die Kränze für die Sieger liefert.) Er steht am Iliſſus, sechszig (sechs) Stadien vom Fluß entfernt. Er ist mit einer Mauer umgeben, und eine schwere Strafe steht darauf ihn zu berühren. Von ihm nahmen die Eleer einen Sproß und pflanzten ihn in Olympia, um mit seinen Zweigen die Sieger zu kränzen *).

*) Gegen diese Numer bemerkt Heyne daß 1) das Pantheon erst

52. In den lydischen Bergwerken bei Pergamus, welche schon Krösus bearbeiten ließ, kam es vor daß die Bergleute während eines Krieges sich dahin flüchteten. Da aber die Mündung verbaut wurde, erstickten sie. In viel späterer Zeit, als die Grube wieder aufgenommen wurde, fand man die Gefäße, deren sie sich zum täglichen Gebrauch bedienten, z. B. Henkelkrüge und dergleichen, versteinert. (Und zwar waren sie, gleichviel mit welcher Flüßigkeit sie gerade gefüllt gewesen waren, versteinert, und dazu auch die Gebeine der Menschen.)

53. Im askanischen See [1]) ist das Wasser so natronhaltig (laugensalzig) daß Kleider keiner weiteren Reinigung bedürfen; ja sie zerbröckeln sogar, wenn man sie längere Zeit in diesem Wasser läßt. 54. Neben diesem See liegt ein Dorf Pythopolis, ungefähr 120 Stadien von Kios entfernt, in welchem im Winter alle Brunnen austrocknen, so daß man nicht einen Schöpfkrug eintauchen kann, im Sommer dagegen sich bis an den Rand anfüllen.

55. Die Meerenge zwischen Sizilien und Italien steigt und fällt mit dem Mondwechsel. 56. Auch soll an der Straße nach Syrakus eine Quelle auf einer Wiese sein, von geringem Umfang und ohne viel Wasser; als aber einst eine große Menschenmenge dort zusammenkam [2]) gab sie reichlich Wasser. 57. In Palike auf Sizilien ist eine Quelle von der Weite von 10 Ruhbetten. Sie wirft ihr

---

von Hadrian erbaut wurde, 2) die Angaben „im Pantheon“ und „am Ilyssus“ sich widersprechen, 3) Herkules den Oelbaum nach der pindarischen Sage von den Hyperboreern holte, 4) offenbar zweierlei Notizen über denselben Gegenstand, vielleicht aus dem Schol. zu Aristoph. Plut. 586, hier confundirt seien.

[1]) Bei Nikäa in Bithynien.

[2]) *Thukyd.* 6, 96 spricht von einer Musterung auf einer Wiese am *Fluß Anapus.*

Wasser sechs Ellen in die Höhe, so daß es das Ansehen hat die Gegend müsse von ihr überschwemmt werden, aber es fließt wieder in sie zurück. Sie gilt auch als eine heilige Eidesprobe. Es schreibt nämlich Einer was er beschwören will auf ein Täfelchen und wirft es in das Wasser. Schwört er nun wahrhaftig, so schwimmt das Täfelchen oben; schwört er aber falsch, so soll das Täfelchen schwer werden und verschwinden, der Mann aber (von selbst) verbrennen. Deßwegen nehme auch der Priester Bürgen von ihm dafür daß Einer die heilige Stätte wieder entsündigen lasse.

58. Die karthagische [1]) Insel Demonesus hat ihren Namen von ihrem ersten Anbauer Demonesus erhalten. Der Ort enthält Gruben von Lazurstein und Goldloth (Kupferocker). Das schönste des letzteren nähert sich im Preise dem Gold, denn es ist auch ein Augenmittel. Es befindet sich darunter eine unterseeische Erzader, welche auf zwei Klafter ins Meer hineinreicht. Davon ist eine Bildsäule zu Sikyon in dem alten Tempel des Apollon und die sogenannten messingnen in Pheneus [2]) mit der Inschrift: „Herakles, Amphitryons Sohn, hat sie nach Eroberung von Elis geweiht.“ Er eroberte aber Elis dem Orakel gemäß unter Leitung seiner Gattin, deren Vater Augias er getödtet hatte. Die Bergleute bekommen davon ein sehr scharfes Gesicht und, wenn sie keine haben, auch Wimpern an den Augenlidern. In Folge dessen wenden die Aerzte Kupferblüthe und phrygische Asche gegen Augenkrankheiten an.

59. Ebendaselbst ist eine Höhle, die ausgehauene genannt; in ihr stehen ganze Säulen, von Tropfstein gebildet. Letzteres geht aus der

[1]) Nach Steph. von Byzant: chalkedonische. Karchedon (griech. für Karthago) und Chalkedon werden in den Handschriften oft verwechselt.

[2]) Stadt in Arkadien.

Anhäufung auf dem Boden hervor, denn da ist die Höhle am engsten.

60. Aus der Paarung der Adler wird das eine der Jungen ein Seeadler, und zwar abwechselnd (bald ein Männchen, bald ein Weibchen), bis ein Paar davon vorhanden ist. Aus der Paarung der Seeadler stammt der Beinbrecher; von diesen sodann die schwarzen Adler und die Geier. Diese bringen nicht wieder eine neue Geierart hervor, sondern erzeugen nur die großen Geier, und diese sind unfruchtbar. Ein Beweis dafür ist der Umstand daß noch Niemand ein Nest eines großen Geiers gesehen hat.

61. Eine wunderbare Eigenschaft erzählt man in Indien von dem dortigen Blei: wenn es geschmolzen in kaltes Wasser gegossen werde, springe es aus dem Wasser heraus.

62. Das moschynökische Erz soll das glänzendste und weißeste sein, weil kein Zinn beigemischt, sondern eine dort heimische Erdart mit ihm zusammengeschmolzen ist [1]). Der Erfinder dieser Mischung soll sie aber Niemand gelehrt haben, deßhalb seien die älteren Erzgüsse aus jener Gegend ausgezeichnet schön; die späteren nicht mehr.

63. Im Pontus soll es Vögel geben, die während ihres Winterschlafs keinen Unrath von sich geben und es nicht fühlen wenn man ihnen die Federn ausrupft oder sie an den Bratspieß steckt; erst an der Flamme des Feuers sollen sie erwachen. Auch von manchen Fischen sagt man daß sie sich (in diesem Zustand) zerbrechen und zerschneiden lassen ohne es zu empfinden; erst wenn sie vom Feuer durchwärmt werden, spüren sie es.

64. Die Biene scheint die Sonnenwende anzukündigen, indem

[1]) Wahrscheinlich Galmey; die Mischung war also Prinzmetall, *weißes* Kupfer. (Beckmann.) Die Moschynöken (das Volk in *hölzernen* Thürmen) wohnten am schwarzen Meer bei Kolchis.

sie auf die Arbeit ausgeht. Auf dieses Zeichen merken die Bienenwärter, denn dann haben sie Ruhe [1]). Auch die Grillen scheinen erst nach der Sonnenwende zu zirpen.

65. Man sagt, der Igel könne ein Jahr lang ohne Nahrung aushalten [2]).

66. Die Sterneidechse, wenn sie ihre Haut abgestreift hat wie die Schlangen, kehrt sich um und verschlingt sie, damit sie nicht von den Aerzten aufbewahrt werde [3]), weil sie heilsam gegen Epilepsie ist.

67. Vom Bärenfett sagt man, wenn es im Winter gefroren sei so wachse es, so lang der Bär seinen Schlaf halte, und überfülle die Gefäße in denen es sich befindet. (Theophrast von den Gerüchen.)

68. Die Frösche in Kyrene sollen gänzlich stumm sein. In Makedonien in der Umgegend von Emathia haben die Schweine ungespaltene Klauen. (Thierg. 8, 28 u. 2, 1.)

69. In Kappadokien soll es zeugungsfähige Maulesel und auf Kreta fruchttragende Pappeln geben. (Thierg. 1, 6. Theophr. Pflanzengesch. 3, 5.)

70. Auch auf Seriphus [4]) sollen die Frösche nicht quacken; erst wenn sie anderswohin versetzt werden, quacken sie.

71. Auf dem sogenannten Horn in Indien sollen kleine Fische vorkommen, welche auf dem Trockenen sich bewegen und wieder in den

---

[1]) Etwa weil die Brut vorüber und die Biene mit Honigsammeln beschäftigt ist? Die ganze Notiz leidet an Unklarheit. An die Arbeit überhaupt geht die Biene mit dem Frühjahr.

[2]) Von dem Seeigel ist es wahr. (Beckmann.)

[3]) Theophrast, welchem Aelian und Plinius diese Meinung zuschreiben, erklärt im Gegentheil daß sie es aus Instinct thun, wie die meisten Vierfüßler ihre Nachgeburt fressen. (Fragm.)

[4]) Eine der Kykladen im ägeischen Meer.

Fluß hüpfen. (Theophr. Fragm.) 72. Auch in der Gegend von Babylon sollen gewisse Fische in den Höhlen bleiben, welche noch Feuchtigkeit enthalten wenn der Fluß austrocknet. Sie gehen auf die Tennen [1]) nach Futter aus, wobei sie auf den Floßen laufen und den Schwanz aufwärts bewegen. Wenn sie verfolgt werden, fliehen sie, schlüpfen in ihre Höhlen und stellen sich dem Verfolger entgegen; denn oftmals geht man ihnen nach und reizt sie. Ihr Kopf gleicht dem des Meerfrosches, der übrige Körper dem der Grundel; Kiemen haben sie wie die andern Fische. (Theophr.)

73. Bei Heraklea im Pontus [und bei Rhegium] sollen vergrabene Fische vorkommen, besonders in der Nähe der Flüsse und an wasserreichen Stellen. Es sei manchmal der Fall daß sie sich, wenn die Gegend vertrockne, auf einige Zeit unter die Erde zusammenziehen; wenn diese dann noch mehr austrockne, suchen sie weitere Feuchtigkeit und verstecken sich in Schlamm; wenn auch dieser vertrockne, bleiben sie im Feuchten (?) wie die in Erstarrung übergehenden Thiere. Werden sie aber aufgegraben, noch ehe wieder Wasser hinzutritt, dann bewegen sie sich. 74. In Paphlagonien dagegen sollen sich unterirdische Fische in der Tiefe vorfinden, die sogar von vorzüglicher Art seien, ohne daß in der Nähe ein Wasser zu bemerken ist oder Flüsse einströmen, einzig und allein durch die Zeugungskraft der Erde.

75. In Epirus sollen die Hirsche die rechte Stange des Geweihs vergraben, wenn sie dieselbe abgestoßen haben, und diese soll zu mancherlei Zwecken dienlich sein. (Thiergesch. 9, 5, dasselbe von der linken [2]) Stange). 76. Der Luchs bedecke seinen Urin, weil er neben Anderem besonders zu Siegelringen brauchbar sei [3]). 77. Das

[1]) Diese drei Worte fehlen im Fragment des Theophrast.
[2]) Die Hirsche verlieren nämlich nicht beide Stangen auf einmal.
[3]) Sofern der Luchsstein daraus entstehen soll.

Seekalb soll, wenn es gefangen wird, das Lab[1]) ausspeien, das als Heilmittel dient und besonders gegen Epilepsie wirksam sei.

78. In Italien auf dem kirkeischen Gebirge soll ein tödtliches Giftkraut[2]) wachsen, das eine solche Stärke besitzt daß es plötzlich betäubt, wenn Einer nur damit bespritzt wird, daß die Haare am Körper ausfallen und die Glieder am ganzen Leibe sich auflösen, so sehr daß der Körper der Sterbenden einen kläglichen Anblick darbietet. Dieses Gift wollten Aulus, Gajus und Penkestius dem Spartaner Kleonymus[3]) beibringen, seien aber ertappt, von den Tarentinern in Untersuchung gezogen und hingerichtet worden.

79. Auf der Insel Diomedea im adriatischen Meer soll ein wundervolles und ehrwürdiges Heiligthum des Diomedes sein; rings um dasselbe hausen Vögel von ungemeiner Größe, mit langen und harten Schnäbeln. Wenn nun ein Grieche den Ort betrete, sagt man, bleiben sie ruhig; wenn aber Barbaren von der Umgegend herbeikommen, fliegen sie auf, fahren aus der Höhe ihnen auf die Köpfe, zerfleischen sie mit den Schnäbeln und tödten sie. Die Fabel sagt, das seien die verwandelten Gefährten des Diomedes, die an der Insel Schiffbruch gelitten und deren Führer Diomedes von Aeneas[4]), dem damaligen König dieser Gegenden, meuchlerisch erschlagen worden sei.

80. In Umbrien sollen die Heerden dreimal des Jahres Junge werfen und der Boden unendlich mehr Frucht erzeugen als gesät

---

[1]) Die im Magen des saugenden Thiers geronnene Muttermilch.

[2]) Beckmann bezieht die Sage auf den Seehasen, dessen milchiger Auswurf diese Wirkungen habe.

[3]) Er kam als Bundesgenosse des Pyrrhus mit einer griechischen Flotte nach Italien. Liv. 10, 2.

[4]) Heyne vermuthet Daunus, weil von einer Niederlassung des Aeneas in diesen Gegenden nichts bekannt sei.

wird. Auch die Weiber seien dort außerordentlich fruchtbar und gebären selten eins, meistens aber zwei und drei.

81. Auf den Bernsteininseln, die im innersten Winkel des adriatischen Meeres liegen, sollen zwei Bildsäulen, die eine von Zinn, die andere von Erz, vorhanden sein, die im ältesten Stil gearbeitet seien. Man hält sie für Werke des Daedalus, ein Denkmal jener Urzeit, da er auf der Flucht vor Minos aus Kreta und Sicilien in diese Gegend kam. Diese Inseln soll der Fluß Eridanus (Po) angeschwemmt haben. In der Nähe des Flusses muß sich auch ein See mit heißem Wasser befinden, dessen Geruch und Ausdünstung widrig und abschreckend ist. Kein Thier trinkt daraus, kein Vogel fliegt darüber hin, oder er fällt herab und stirbt. Er hat einen Umfang von 200 Stadien, eine Breite von 10. Nach der Sage der Einwohner wäre Phaethon, als er vom Blitz getroffen war, in diesen See gefallen. An demselben stehen viele Pappeln, von denen der sogenannte Bernstein (Elektron) träufle. Das soll eine Art Gummi sein, der fast zu Stein verhärtet, von den Einwohnern gesammelt und nach Griechenland verkauft werde. Auf diese Inseln soll Daedalus gekommen sein, sie in Besitz genommen und auf der einen seine eigene, auf der andern die Bildsäule seines Sohnes Ikarus errichtet haben. Als aber später die aus Argos vertriebenen Pelasger gegen sie heransegelten, sei Daedalus geflohen und habe sich auf die Insel Ikarus (Ikaria) begeben.

82. Auf Sicilien soll in der Nähe von Enna eine Höhle sein, um welche ringsum außer einer Menge anderer je nach der Jahrszeit blühender Blumen besonders ein unermeßlicher Raum mit Veilchen bedeckt sei. Diese erfüllen die Umgegend so sehr mit ihrem Wohlgeruch daß die Jäger keinen Hasen aufspüren können, weil die Hunde von dem Wohlgeruch überwältigt werden. Durch jenen Erdspalt

geht ein verborgener Gang, auf welchem Pluton die geraubte Kora entführt haben soll. Dort soll sich auch Weizen finden der weder dem gewöhnlichen einheimischen noch dem von auswärts eingeführten gleiche, sondern eine ganz eigene Beschaffenheit habe. Das führen sie als Beweis dafür an daß die Weizenfrucht bei ihnen zuerst zum Vorschein gekommen sei, und darauf gründen sie auch ihren Anspruch auf die Göttin Demeter, die, wie sie behaupten, bei ihnen geboren sei.

83. Auf Kreta soll es weder Wölfe und Bären noch Schlangen oder irgend anderes dergleichen Gethier geben, weil Zeus auf dieser Insel geboren sei.

84. In dem Meere außerhalb der Säulen des Herakles sollen die Karthager in einer Entfernung von mehreren Tagreisen eine unbewohnte Insel entdeckt haben, welche mannigfaltige Wälder, schiffbare Flüsse und sonst einen wunderbaren Reichthum an Erzeugnissen enthalte. Da nun dieser glücklichen Lage wegen die Karthager häufig dahin kamen und Einige sich sogar daselbst niederließen, haben die Regenten von Karthago die Landung auf der Insel bei Todesstrafe verboten und sämmtliche Bewohner derselben vertilgt, damit sie nicht (wenn sie blos ausgetrieben würden) die Lage der Insel verriethen und eine unter ihrer Führung gegen dieselbe zusammengezogene Heeresmasse sich der Herrschaft auf der Insel bemächtigte und die Karthager ihrer glücklichen Vortheile beraubte [1]).

85. Aus Italien soll ein Weg zu den Kelten, Keltoliguriern und Iberiern führen, der Pfad des Herakles genannt. Wer diesen bereist, sei er Grieche oder Landeseinwohner, soll von den Anwohnern

---

[1]) Nach Diodor v. Sic. geschah es weil die Karthager sich für den Nothfall eine Zuflucht auf der glücklichen Insel vorbehalten wollten.

gegen jede Kränkung geschützt werden; denn es werde denen eine Strafe auferlegt in deren Gebiet das Unrecht begangen worden sei.

86. Die Kelten sollen ein Gift haben, das sie Pfeilgift nennen und das eine so plötzliche Wirkung habe daß die keltischen Jäger, wenn sie einen Hirsch oder ein anderes Wild erlegt haben, eiligst hinzulaufen und die Wunde aus dem Fleisch herausschneiden ehe das Gift um sich greifen kann, damit das Fleisch eßbar bleibe und das Thier nicht in Fäulniß übergehe. Sie sollen auch ein Gegengift dafür entdeckt haben in der Eichenrinde, nach Andern in einem Blatt das sie Rabenkraut nennen, weil sie die Beobachtung gemacht hatten daß ein Rabe, der von dem Genuß des Gifts Uebelkeit bekommen, nach dem Blatt geeilt sei und durch das Verschlingen desselben sich die Schmerzen vertrieben habe.

87. In Spanien soll in Folge eines von Hirten angezündeten Waldbrandes durch die daraus entstandene Erhitzung des Bodens flüßiges Silber zu Tage gekommen sein, und später soll nach einem Erdbeben, durch das die Gegend Risse bekam, eine große Menge Silber gesammelt worden sein; ein Vorfall der den Massiliern außerordentlichen Gewinn eingebracht habe.

88. Auf den bei Spanien gelegenen gymnesischen Inseln (den Balearen), welches nach den sogenannten Sieben die größten sein sollen, werde das Oel, sagt man, nicht aus Oliven sondern aus der Terebinthe bereitet, und zwar in großer Menge und zu jedem Zwecke tauglich. Ihre Bewohner, iberischen Stammes, sollen so weibersüchtig sein daß sie für einen weiblichen Körper den Handelsleuten vier bis fünf Mannspersonen geben. Wenn sie im Kriegsdienst der Karthager ihren Sold empfangen, so kaufen sie wahrscheinlich nichts Anderes dafür als Weiber. Denn Gold oder Silber darf bei ihnen *Niemand besitzen.* Für das Verbot, Schätze bei ihnen einzuführen,

geben sie als Grund an daß Herakles den Kriegszug gegen Iberien (Spanien) wegen der Reichthümer seiner Bewohner unternommen habe. (Diodor Sik. V.)

89. Im Gebiete der Massilier an der Grenze Liguriens soll ein See liegen, der aufsprudelt und überläuft und dabei eine ganz unglaubliche Menge Fische auswirft. Wenn dagegen die etesischen Winde wehen, entstehe daselbst ein solcher Staub daß der See mit Erde verschüttet und seine Oberfläche so fest werde wie der Boden. Dann stechen die Einwohner mit ihren Dreizinken durch und heben mit Leichtigkeit Fische heraus, so viele sie wollen. 90. Unter den Liguriern soll es so vortreffliche Schleuderschützen geben daß sie, wenn sie mehrere Vögel zugleich erblicken, sich gegenseitig herausfordern, welchen Jeder aufs Korn nehme, in der Voraussetzung daß Alle gleich sicher treffen. 91. Auch folgende Sonderbarkeit erzählt man von ihnen: Die Weiber gebären während der Arbeit, und wenn sie das Kind gebadet haben, graben und hacken sie sogleich wieder und versehen die übrigen häuslichen Geschäfte, die sie außer der Zeit ihrer Niederkunft zu besorgen hatten. 92. Auch das ist ein Wunder in Ligurien: es soll daselbst ein Fluß sein dessen Strömung so in die Höhe gehoben wird daß man die Leute am andern Ufer nicht sehen kann [1]).

93. In Etrurien soll eine Insel Namens Aethalea (Elba) sein, auf welcher in einer noch vorhandenen Grube früher Erz gegraben wurde, dasselbe aus welchem alle etruriſchen Gefäße gegossen sind. Nachher habe man keines mehr gefunden. Nach Verlauf eines langen

---

[1]) Nach Strabo V, p. 340 wäre es der Arno bei Pisa, der im Zusammenfluß mit dem Serchio aufgestaut werde, wie dieser durch ihn. Diese Meinung ist aber längst widerlegt.

Zeitraums sei aus derselben Grube Eisen zu Tage gekommen, das die Etrusker in Populonium heut zu Tag noch ausbeuten. 94. Es giebt eine andere Stadt in Etrurien Oenarea (Volaterra?) genannt, die ungemein fest sein soll. Mitten in derselben steht ein hoher Hügel, der 30 Stadien in die Höhe reicht und am Fuß mannigfaltige Wälder und Gewässer hat. Aus Furcht nun, es möchte ein Tyrann aufstehen, machen die Einwohner die Freigelassenen aus der Zahl ihrer Sklaven zu ihren Vorstehern, und so regieren diese über sie; nach einem Jahr aber stellen sie andere aus derselben Klasse an die Spitze.

95. In Kumä in Italien zeigt man noch die unterirdische Grotte der wahrsagenden Sibylle. Sie soll sehr alt geworden und stets Jungfrau geblieben sein. Sie war aus Erythrä, wird aber von einigen Italiern die kumäische, von andern Melankräa [1]) genannt. Der Ort soll unter der Herrschaft der Lukanier stehen. In derselben Gegend nahe bei Kumä befinde sich, sagt man, ein Fluß Namens Cetus [2]). Was man in diesen hineinwerfe bekomme nach längerer Zeit zuerst eine Kruste und werde zuletzt zu Stein.

96. Der Sybarite Alkimenes soll einen Mantel von solcher Pracht verfertigt haben daß, als er ihn am Feste der Juno Lacinia ausstellte, zu welchem ganz Italien zusammenströmt, diese Arbeit unter allen ausgestellten die größte Bewunderung auf sich zog. Dionysius der Aeltere soll ihn an sich gebracht und für 120 Talente an die Karthager verkauft haben. Er war in Purpur gefärbt, 15 Ellen weit, auf beiden Seiten mit eingewobenen Figuren verziert, oben mit

---

[1]) Sonst Amalthea.

[2]) Silius Ital. und Strabo sagen dasselbe vom Silarus. Ein *Fluß Cetus* (griech. Ketus) ist unbekannt.

Susa, unten mit Persern; in der Mitte waren Zeus, Hera, Themis, Athene, Apollon, Aphrodite; in dem einen Zipfel Alkimenes, in dem andern Sybaris [1]).

97. Am Vorgebirge Japygiens soll aus einer Stelle, wo nach der Sage Herkules gegen die Giganten gestritten hat, eine Menge Eiter fließen von so unausstehlichem Geruch daß der angrenzende Theil des Meeres nicht befahren werden kann. Denkmale des Herakles sollen sich nun zwar viele an vielen Orten Italiens an den Wegen finden, die er durchwandert hat; bei Pandosia in Japygien aber zeigt man die Spuren des Gottes, auf welche Niemand treten darf. 98. Auf dem japygischen Vorgebirge findet sich auch ein Stein vom Gewicht einer Wagenlast, den Herkules aufgehoben und hieher versetzt haben soll. Er liegt aber so [2]) daß er mit einem Finger bewegt werden kann.

99. In der Stadt Orchomenos in Böotien soll sich Folgendes zugetragen haben: Ein Fuchs, von einem Hunde verfolgt, sei in einen unterirdischen Gang geschlüpft. Der Hund schlüpfte ihm nach und verursachte durch sein Bellen einen starken Schall wie wenn er sich in einem weiten Raum befände. Die Jäger vermutheten etwas Geheimnißvolles, brachen den Eingang auf und krochen selbst hinein. Sie bemerkten daß durch einige Ritzen Licht hineinfiel, sahen sich das Uebrige genau an und giengen hin ihre Entdeckung der Obrigkeit anzuzeigen [3]).

---

[1]) Wahrscheinlich eine weibliche Gestalt in sitzender Stellung. (Heyne.)

[2]) So geschickt auf einem andern daß er im Gleichgewicht schwebt; nach Heyne's Erklärung.

[3]) Heyne glaubt, diesem Stück fehle der Schluß, in welchem erst das Wunderbare kommen sollte. Beckmann bemerkt daß die Höhle des Trophonius nicht gemeint sein könne, weil diese von

100. Auf der Insel Sardinien befinden sich, sagt man, unter vielen andern herrlichen Gebäuden im alten griechischen Stil auch Kuppelgewölbe, in großartigen Verhältnissen ausgeführt. Diese sollen von Jolaus dem Sohn des Iphikles erbaut worden sein, als er die Thespiaden, die Söhne des Herakles [1]), die er wegen seiner Verwandtschaft mit Herakles auch als seine Angehörigen betrachtete, als Ansiedler in jene Gegend zu führen übernommen hatte, weil damals Herakles Herr des ganzen Abendlandes war. Diese Insel hatte früher den Namen Ichnusa, wie es scheint von der Aehnlichkeit ihrer Figur mit einer menschlichen Fußspur (Ichnos) und soll einst sehr blühend und fruchtbar gewesen sein. Nach der Sage regierte daselbst zuerst Aristäus, der für den landbaukundigsten Mann des Alterthums gilt, vor welchem die Insel von Schaaren großer Vögel besetzt gewesen wär [2]). Jetzt ist von ihrer Fruchtbarkeit nichts mehr zu sehen, weil unter der Herrschaft der Karthager alle zur Nahrung dienlichen fruchttragenden Gewächse ausgerottet und den Einwohnern bei Todesstrafe verboten wurde wieder etwas der Art anzupflanzen [3]).

Pausanias als „mit Kunst erbaut, nicht natürlich" bezeichnet werde.

[1]) Thespios der Sohn des Erechtheus hatte 50 Töchter, die alle von Herakles Kinder bekamen. Ihre 50 Söhne schickte der Vater unter Jolaus, dem beständigen Gefährten des Herakles, diesem zu. Des Jolaus Vater Iphikles war ein Bruder des Herakles.

[2]) Er kam von der Insel Kos dahin. Sardinien war aber nach andern Nachrichten schon bewohnt. Vor ihm regierte Norax und Sardus daselbst. Seine Erfindungen in der Landwirthschaft rühmen viele alte Schriftsteller.

[3]) Nach Pausanias bevölkerten vielmehr die Karthager die Insel *Sardinien*, und zur Zeit ihres Abfalls von Karthago war diese *nach dem* Zeugniß des Polybius durch Volkszahl und Fruchtbarkeit ausgezeichnet.

101. Auf einer der sieben sogenannten aeolischen Inseln, die den Namen Lipara führt, befindet sich der Sage nach ein Grab, von dem man mancherlei wunderbare Dinge erzählt; besonders aber ist es nach der einstimmigen Versicherung Aller bei Nacht nicht rathsam sich dem Orte zu nähern. Man höre da ganz deutlich den Schall von Pauken und Cymbeln, verbunden mit geräuschvollem Lachen und Klappern. Noch wunderbarer ist was sich bei der Höhle zugetragen haben soll. Ein Betrunkener wurde in derselben vor Tag vom Schlaf befallen und blieb, während er von seinen Leuten gesucht wurde, drei Tage darin liegen. Am vierten wurde er gefunden und als todt von seinen Dienern zu seiner eigenen Grabstätte gebracht. Dort waren alle Bestattungsgebräuche mit ihm vorgenommen worden, als er plötzlich aufstand und erzählte wie es ihm ergangen sei. Diese Geschichte scheint mir nun zwar etwas fabelhaft, gleichwohl durfte ich sie nicht unerwähnt lassen, da ich eine Beschreibung jener Gegenden gebe [1]).

102. Bei Kumä in Italien ist ein See, Avernus genannt, der an sich nichts Wunderbares zu haben scheint; er soll nämlich rings von Hügeln umgeben sein, die wenigstens drei Stadien hoch sind, eine kreisrunde Form und eine unermeßliche Tiefe haben. Auffallend erscheint aber das an ihm: obgleich dichtes Gehölz über ihm steht und einige Bäume über ihn hereinhängen, sieht man doch nie ein Blatt auf seinem Spiegel liegen [2]). Das Wasser ist so durchaus rein daß es die Verwunderung des Zuschauers erregt. Aus dem nahe daran

---

[1]) Gerade diese Geschichte gehört am wenigsten zu den unglaublichen und, dem Aristoteles waren (vgl. die Schrift Ueber Schlaf und Wachen 3) Fälle von Scheintod nichts Unbekanntes. (Beckmann.) Aus welcher Schrift des Alterthums sie entlehnt sei, ist nicht bekannt.

[2]) Nach Plinius und Andern, weil es sogleich sinke.

liegenden festen Lande quillt an vielen Stellen heißes Wasser hervor, und die ganze Gegend heißt Pyriphlegethon (Feuerbrand) [1]). Daß übrigens kein Vogel darüber fliege, ist falsch. Denn Leute welche dort waren versichern daß es eine Menge Schwäne auf dem See gebe.

103. Die Sireneninseln sollen in Italien an der Meerenge auf der Spitze des Vorgebirges liegen [2]), vor der Landzunge welche die beiden Busen trennt, den welcher Kumä und jenen welcher Posidonia (Pästum) bespült. Auf dieser Landzunge steht auch der Tempel der Sirenen, die von den Bewohnern der Umgegend mit fleißigen Opfern außerordentlich verehrt werden. Man giebt auch ihre Namen an: die eine heißt Parthenope, die andre Leukosia, die dritte Ligeia.

104. Zwischen Mentorika (Illyrien) und Istria soll ein Berg mit einem hohen Gipfel liegen, Delphion genannt. Wenn die am adriatischen Meere wohnenden Mentoren diesen Gipfel besteigen, so erblicken sie, wie man glaubt, die in den Pontus [3]) einlaufenden Schiffe. In der halben Entfernung sei ein Ort, wo gemeinschaftlicher Markt gehalten wird und die vom Pontus herkommenden Kaufleute die Waaren von Lesbos, Chios und Thasos verkaufen, die vom adriatischen Meere dagegen kerkyräisches Thongeschirr.

105. Die Donau, die vom herkynischen Walde entspringt, soll sich theilen und nach einer Seite in das schwarze Meer, nach der

---

[1]) So heißt vielmehr ein Fluß in Epirus (wo ebenfalls ein See Acornus) und in der Unterwelt. Epirus aber bedeutet Festland. Daher wohl die Verwechslung.

[2]) Nach Andern (Strabo, Lykophron) sind es nicht Klippen, sondern wirkliche Inseln. Der Text dieses ganzen Abschnittes ist übrigens sehr verworren.

[3]) *Nach* Strabo, welcher diese „fabelhafte Behauptung" dem *Theopomp* beilegt, ist der Hellespont zu verstehen.

andern ins adriatische sich ergießen. Einen Beweis dafür haben wir nicht erst in den neueren Zeiten gesehen, sondern finden ihn noch mehr im Alterthum dafür daß jene Richtung nicht unschiffbar war [1]). Denn es soll schon Jason bei der Einfahrt in den Pontus zwar den Weg durch die kyaneischen Felsen (die Symplegaden), bei der Ausfahrt aber den auf dem Ister (Donau) genommen haben. Dafür zählt man nicht wenige andere Zeugnisse auf, besonders aber weist man auf die von Jason in jener Gegend errichteten Altäre und den Artemistempel hin, welchen Medea auf einer der Inseln im adriatischen Meere erbaut hat. Auch führt man an, er würde nicht an den sogenannten Irrfelsen [2]) vorbeigekommen sein, wenn er nicht jenen Rückweg gewählt hätte. Auch auf der Insel Aethalea (Elba) im tyrrhenischen Meere hat man Denkmale der Argonauten aufzuweisen und besonders die Sage von den Kieseln. Es sollen nämlich am Ufer bunte Kiesel vorkommen. Die auf der Insel wohnenden Griechen behaupten, die Steine haben ihre Farbe von den Schweißtropfen bekommen welche die Helden beim Salben von sich abstreiften. Denn außer jenen Zeiten hat man nach der Sage weder früher noch später solche Kiesel zum Vorschein kommen sehen. Als einen noch sprechen-

---

[1]) οὐκ ἄπλωτα muß man mit der alten lateinischen Uebersetzung (non — innavigabilia) lesen, wenn man nicht mit Heyne diesen Satz für eine offenbare Randgloſſe erklären will, in welcher der irrigen Meinung widersprochen werde.

[2]) Planktä, die Irrfelsen im tyrrhenischen Meere (die liparischen Inseln), nicht die Symplegaden im schwarzen; wie man aus dem Schluß dieses Abschnittes sieht. Nach der verworrenen Vorstellung des Verfassers dieser Notiz konnte Jason nur durch das adriatische Meer zu jenen Felsen im tyrrhenischen Meer und auf die Insel Elba gelangen. Die alten Lexikographen erklären übrigens Aethalea gleichbedeutend mit Lemnos.

deren Beweis dafür daß ihre (der Argonauten) Rückfahrt nicht durch die Symplegaden geschah führen sie in jenen Gegenden das Zeugniß Homers an [1]). Um die Größe der Gefahr auszudrücken, sagt er, sei einem Schiffe nicht möglich hindurchzukommen,

Sondern zertrümmerte Schiffe zugleich mit den Leichen der Männer
Schleudert umher das Gewog und die Wuth des verzehrenden Feuers [2]).

Nun weiß man nichts davon daß die kyaneischen Felsen Feuer ausspeien, wohl aber ist dieß von der sicilischen Meerenge bekannt, auf deren beiden Seiten Feuerschlünde liegen, indem sowohl die Insel (Lipara?) beständig brennt als der Ausbruch des Aetna sehr oft das Land überströmt.

106. In Tarent sollen zu gewissen Zeiten den Atriden, Tyndiden, Aeakiden und Laertiaden Todtenopfer gebracht werden; den Agamemnoniden aber bringen sie ein besonderes Opfer an einem andern dazu bestimmten Tage, bei welchem den Frauen nicht erlaubt ist von den dazu geschlachteten Opferthieren zu kosten. Auch ein Achillestempel findet sich daselbst. Nach der Ansiedlung der Tarentiner soll der Ort den sie jetzt bewohnen Heraklea genannt worden sein; in den früheren Zeiten, da die Jonier ihn besaßen, habe er Pleion [3]), noch vor diesen, als die Trojer ihn besaßen, Sigeum (Siris?) geheißen. — 107. Bei den Sybariten soll Philoktet verehrt werden,

---

[1]) Vielleicht sollte es heißen: das für jene Gegend spricht; bloßer Dativ statt ἐν —.

[2]) Odyss. XII, 67. 68.

[3]) Wahrscheinlich Policion; so hieß das frühere Siris, der Hafen von Heraklea in Lukanien. Strabo 6, 264. Der Verfasser verwechselt wohl beide Städte. Die ursprüngliche Notiz mag so gelautet haben: (Die Stadt) Heraklea bekam diesen Namen *nachdem* die Tarentiner diesen Ort, den sie jetzt bewohnen, ein*genommen* hatten.

der auf der Rückkehr von Troja im krotoniatischen Gebiet eine Stadt Namens Mykalla gegründet habe, 120 Stadien von Kroton entfernt. Man erzählt auch daß er die herakleischen Geschosse [1]) in den Tempel des Sonnengottes [2]) Apollon geweiht habe, von wo sie später die Krotoniaten mit Gewalt weggenommen und in ihren Apollotempel versetzt haben. Er soll dort gestorben und am Flusse Sybaris begraben worden sein, nachdem er den Rhodiern Hülfe geleistet hatte, welche mit Tlepolemus in jene Gegend verschlagen worden und mit den die Gegend bewohnenden Barbaren in Kampf gerathen waren.

108. In dem Theil Italiens der Gargaria genannt wird, nahe bei Metapont, soll ein Tempel der hellenischen [3]) Athene sein, in welchem die Werkzeuge des Epeios, die er zum Bau des hölzernen Pferdes verfertigt hatte, als Weihgeschenk sich befinden. Von ihm soll auch ihr Beiname herrühren. Es sei ihm nämlich Athene im Traum erschienen und habe die Weihung der Werkzeuge von ihm verlangt. Weil dadurch seine Abfahrt verzögert wurde, sei er an den Ort gefesselt gewesen und habe nicht in See gehen können. Daher habe der Tempel den Namen der Athene Eilenia.

109. In der Daunien genannten Gegend (in Apulien) soll ein Tempel der Athene mit dem Beinamen der Achäischen sein, in welchem eherne Beile und Waffen von Diomedes und seinen Gefährten als

---

[1]) Die er von Herakles erhielt, als er ihm den Scheiterhaufen zu seiner Selbstverbrennung anzündete.

[2]) Halios, dorisch für Helios. Nach dem Etym. M. hieß dieser Beiname Alaios: „der von den Irrfahrten (ἄλαι) erlöst".

[3]) Nach dem Etymol. „eilenischen" vom Namen der Stadt Eilenia, wofür die folgende Ableitung des Namens (von εἱλεῖν aufhalten, fesseln) spricht, die freilich einen sehr etymologisirenden Ursprung verräth.

Weihgeschenke niedergelegt seien. An diesem Ort sollen Hunde gehalten werden, welche die ankommenden Griechen nicht angreifen, sondern ihnen wie alten Bekannten schmeicheln. Sämmtliche Daunier und ihre Nachbarn, Männer und Frauen, tragen schwarze Kleider, wahrscheinlich aus folgender Ursache. Die als Kriegsgefangene weggeführten Trojerinnen sollen, aus Furcht sie möchten von den in der Heimat angetrauten Frauen der Achäer eine schnöde Behandlung als Sklavinnen erfahren, als sie in jene Gegend kamen, die Schiffe der Achäer verbrannt haben, theils in der Absicht der erwarteten Sklaverei zu entgehen, theils um jene, wenn sie zum Bleiben gezwungen wären, heirathen zu können und als ihre Männer zu behalten. Auch hat schon der Dichter sie recht schön bezeichnet. Denn noch kann man sie, wie es scheint, „gewandnachschleppend" und „tiefhusig" sehen.

110. Im Lande der Peuketiner (in Apulien) soll ein Tempel der Artemis sein, in welchem das in jener Gegend berühmte eherne Halsband mit der Inschrift „Diomedes der Artemis" als Weihgeschenk vorhanden sei. Er soll es nämlich nach der Sage einem Hirsch um den Hals gelegt haben, dem es dann angewachsen sei. So wurde es später von Agathokles dem König von Sizilien gefunden und in den Tempel des Zeus [1]) gestiftet.

111. Auf dem Vorgebirge Pelorum in Sizilien soll so viel Safran wachsen, daß manche der in jener Gegend wohnenden Griechen nicht wissen was es für eine werthvolle Blume ist. Auf Pelorum führen sie, wer da will, ganze Wagen davon heim, und im Frühjahr machen sie ihre Matratzen und Zeltdecken aus Safran.

---

[1]) Richtiger: der Göttin, τῆς θεοῦ st. τοῦ Διός. (Matthiä.) — Von Agathokles konnte, wie Sylburg bemerkt hat, dem Aristoteles kaum etwas bekannt geworden sein.

112. Polykritus, der die Geschichte Siziliens in Versen beschrieben hat, sagt es gebe irgendwo im Innern der Insel einen kleinen See von dem Umfang eines Schildes, der zwar durchsichtiges, doch etwas trüberes Wasser habe. Wenn nun Jemand in ihn hineinsteigt um zu baden, so erweitert er sich in die Breite; steigt ein Zweiter hinein, so wird er noch breiter; zuletzt dehnt er sich so weit aus um fünfzig Männer aufnehmen zu können. Sobald er aber diese Zahl gefaßt habe schwelle er von unten herauf wieder an und werfe die Körper der Badenden in die Höhe, und aufs trockne Land hinaus. Nachdem dieß geschehen, ziehe er sich wieder auf das alte Maß seines Umfangs zurück. Dieß widerfährt aber nicht nur Menschen mit ihm, sondern wenn ein vierfüßiges Thier hineinsteigt geht es ihm ebenso.

113. Im karthagischen Gebiet (auf Sizilien) soll ein Berg Namens Uranion sein, voll mannigfachen Gehölzes und mit einer bunten Pracht von Blumen ausgestattet, so daß der Wohlgeruch sich auf weite Strecken der Umgebung verbreitet und den Reisenden die angenehmsten Düfte zuführt. In der Nähe davon soll eine Oelquelle sein, die einen Geruch wie Cedernharz habe. Wer sich ihr nähere müsse aber keusch sein; dann sprudle sie noch mehr Oel hervor, so daß man nach Belieben schöpfen könne. 114. In der Nähe dieser Quelle, sagt man, sei auch ein natürlicher Felsen von ungemeiner Größe, der zur Sommerszeit eine Feuerflamme ausströme, im Winter aber an derselben Stelle einen Strahl so kalten Wassers, daß es dem Schnee nichts nachgebe. Und zwar sei diese Erscheinung weder etwas Verborgenes noch von kurzer Dauer; sondern das Feuer breche den ganzen Sommer, das Wasser den ganzen Winter hindurch daraus hervor.

115. Im Lande der Sinten und Maedier in Thrakien soll ein Fluß sein mit Namen Pontus, der brennbare Steine mit sich führe,

aber von einer den Holzkohlen entgegengesetzten Beschaffenheit. Wenn sie nämlich mit Luft angefacht werden erlöschen sie schnell; mit Wasser besprengt aber flammen sie heller auf. Sie geben übrigens, wenn sie brennen, ähnlich dem Asphalt einen so häßlichen und widrigen Geruch von sich daß kein kriechendes Thier an dem Ort aushält wo sie verbrannt werden. 116. Bei den Nämlichen soll ein nicht gar kleiner Fleck sein, so ungefähr in der Größe von 20 Stadien, welcher eine Gerste trägt, die zwar die Menschen genießen, Pferde, Rinder oder irgend ein anderes Thier aber durchaus nicht fressen. Ja es wagt kein Schwein und kein Hund auch nur den Koth von Menschen zu kosten welche einen Brei oder Brot von dieser Gerste gegessen und darauf sich entleert haben [weil sie dran sterben] [1]).

117. In Skotusä in Thessalien soll eine kleine Quelle sein, aus der ein Wasser fließt, das Wunden und Quetschungen an Menschen und Vieh augenblicklich heilt, und wenn man gespaltenes, nicht ganz zerbrochenes Holz hineinwirft, so wächst es zusammen und wird wieder zu einem Stück.

118. In Thrakien oberhalb Amphipolis soll eine wunderbare und, für Solche die es noch nie gesehen haben unglaubliche Erscheinung vorkommen. Wenn die Knaben aus den Dörfern und den umliegenden Höfen auf den Vogelfang ausziehen, so nehmen sie die Habichte zu Helfern der Jagd. Und das machen sie so. Wenn sie an einen geeigneten Platz kommen, so rufen sie mit lautem Schrei die Habichte beim Namen. Sobald diese die Stimme der Knaben hören, so kommen sie herbei und scheuchen die Vögel vor sich her, die dann aus Furcht vor ihnen sich ins Gebüsch flüchten, wo die Knaben sie

[1]) Die eingeklammerten Worte, die im Griechischen außer Construction stehen, erklärt Heyne für ein Glossem.

mit Stöcken herunterschlagen und fangen. Was aber am meisten zum Verwundern ist: wenn die Habichte selbst einen Vogel gefangen haben, werfen sie ihn den Vogelfängern zu; die Knaben aber geben, ehe sie heimkehren, den Habichten einen Theil der ganzen Beute heraus.

119. Ein anderes Wunder soll sich bei den Henetern (Venetien) begeben. Es kommen oft zahllose Myriaden von Krähen (Dohlen) in ihre Gegend, welche den Samen während des Säens wegfressen. Die Heneter setzen ihnen nun, noch ehe sie auf die Aecker hineinfliegen, an der Landesgrenze Geschenke vor, indem sie die Samenkörner von allerlei Früchten dahinstreuen. Nachdem die Krähen diese Körner verzehrt haben überschreiten sie die Grenze nicht, und die Heneter wissen alsdann daß sie Frieden haben werden; verzehren sie sie nicht, so stehen die Einwohner in der Erwartung wie wenn sie einem feindlichen Einfall entgegensähen.

120. Auf der thrakischen Halbinsel Chalkidike nahe bei Olynth soll ein Ort Namens Kantharolethron (Käfertod), nicht viel größer als eine Tenne, sich befinden, den andere Thiere, wenn sie ihn betreten, wieder verlassen können, nur von den Käfern die dahin kommen keiner. Diese umkreisen vielmehr den Platz, bis sie vor Hunger sterben.

121. Bei den thrakischen Kyklopen findet sich eine kleine Quelle, die anscheinend reines, helles und dem übrigen völlig gleiches Wasser hat; wenn aber ein Thier daraus trinkt, so stirbt es auf der Stelle.

122. In Krestonien [1]) an der Grenze der Bisaltier (in Thrakien) sollen die Hasen, die man fängt, zwei Lebern haben, auch soll ein Platz von der Größe eines Plethrons (Juchert) daselbst sein, auf

[1]) Auch bei Thukyd. 2, 99 f. genannt, vgl. Herodot VIII, 116.

welchem jedes Thier das ihn betritt sterbe. Es steht daselbst ein großer und schöner Tempel des Dionysos, in welchem in der N des Festes und während des Opfers ein Feuer von mächtigem G erscheinen soll, wenn der Gott ein ergiebiges Jahr verleihen w und alle um das Heiligthum Versammelten sollen es erblicken; w er aber Unfruchtbarkeit ankündigen wolle, erscheine dieses Licht n sondern Finsterniß bedecke den Ort, wie in andern Nächten.

123. In Elis soll ungefähr acht Stadien von der Stadt fernt eine Kapelle sein, in welche die Priester an den Dionysien leere eherne Becken setzen. Wenn das geschehen ist, laden sie den anwesenden Griechen Jeden der Lust hat ein die Gefäße zu un suchen und die Thüren des Gemaches zu versiegeln. Ehe sie d öffnen, zeigen sie ihren Mitbürgern und den Fremden die Sie dann öffnen sie. Tritt man hinein, so findet man die Becken Wein gefüllt, den Fußboden und die Wände aber unversehrt, so man keinen Argwohn fassen kann, als ob sie einen Betrug spielten Auch soll es Weihe (Hühnergeier) bei ihnen geben, die zwar Leuten welche Fleisch über die Straße tragen es aus der Hand ben, Opferfleisch aber niemals berühren.

124. Bei Koronea in Böotien sollen die Maulwürfe w leben und nicht graben können, während das übrige Böotien voll von ist. (Aehnliches Thierg. 8, 28.)

125. Bei Lusi in Arkadien soll eine Quelle sein, in wel sich Feldmäuse finden, die darin schwimmen und ihren Aufent darin haben. Auch bei Lampsakus soll dasselbe der Fall sein.

126. In Krannon in Thessalien sollen immer nur zwei R der Stadt sein. Wenn sie ihre Jungen aufgezogen haben, n sie aus, wie es scheint, u[illegible] nur wieder ein Paar [illegible] zurück. (Thierg. 9, 31.

127. Bei Apollonia in der Nähe des Gebiets der Taulantier (am adriatischen Meer) soll Asphalt und Erdpech vorkommen, das gleich dem Wasser aus dem Boden hervorquillt; es hat viele Aehnlichkeit mit dem makedonischen, nur ist es schwärzer und dichter als jenes. Nicht weit von diesem Ort befindet sich, wie die Einwohner der Gegend versichern, ein beständig brennendes Feuer. Die brennende Stelle ist nicht groß, wie es scheint, sondern hat höchstens den Umfang von fünf Ruhbetten. Sie riecht nach Schwefel und Vitriol, und es wächst um sie, was man am wunderbarsten finden wird, tiefes Gras und sogar, keine vier Ellen vom Feuer entfernt, große Bäume. Beständig brennendes Feuer kommt auch in Lykien und bei Megalopolis im Peloponnes vor.

128. In Illyrien sollen die Heerden zweimal des Jahres werfen, und gewöhnlich Zwillinge, manche Stücke sogar drei und vier Kälber, einige fünf und noch mehr zur Welt bringen. Dabei sollen sie noch leicht drei Halbkannen Milch geben. Auch von den Hennen sagt man daß sie dort nicht wie die andern einmal, sondern zwei und dreimal des Tags legen. 129. In Päonien sollen die wilden Ochsen zu Hause sein, bei weitem die größten unter allen die sich bei irgend einem Volke finden, und ihre Hörner vier Kannen fassen, von einigen noch mehr. (Vergl. die Nr. 1.)

130. Ueber die Meerenge von Sizilien haben mehrere Andere geschrieben, Er [1]) aber führt folgende wunderbare Erscheinung an. Die mit großem Geräusch aus dem tyrrhenischen Meere herkommende Strömung schlägt an die beiden Vorgebirge, das sizilische und das italische, das sich Rhegium nennt, und weil sie im Laufe aus dem

[1]) Wahrscheinlich Polykritus, wonach dieser Abschnit zu Nr. 112 gehört.

offenen Meere plötzlich in die Enge zusammengedrängt wird, so hebt sie die Woge mit heftigem Brausen bis zu einem solchen Grad der Brandung in die Höhe, daß die Hebung aus weiter Ferne sichtbar ist, die nicht dem Steigen des Meeres in der Fluth gleicht, sondern weiß und schäumend ähnlich den Brandungen unter den ärgsten Stürmen erscheint. Bald stürzen die Wellen von den beiden Vorgebirgen gegeneinander und verursachen ein unbeschreibliches Zusammenschlagen, dessen Anblick das Auge nicht aushält; bald spalten sie sich in Folge der gegenseitigen Brechung und lassen den gezwungenen Zuschauer in einen schauerlichen Abgrund hinunterblicken, daß Mancher nicht mehr seiner selbst mächtig bleibt und vom Schrecken betäubt zu Boden sinkt. Wenn dann die an den einen oder andern Vorsprung anstoßende und bis zum höchsten Uferrand emporgehobene Woge wieder in das nachströmende Meer zurückfällt, dann braust das Meer aufs Neue mit starkem Gebrüll in großen raschen Wirbeln auf und hebt sich mit wildem Toben aus der Tiefe, wobei es allerlei Farben wechselt und bald dunkelschwarz, bald blau, oft purpurroth erscheint. Die Schnelligkeit und Größe und dazu die Brandung dieses Meeres vermag auch kein kriechendes Geschöpf mitanzusehen oder zu hören, sie fliehen alle unter den nahen Fuß der Berge. Läßt aber die Strömung nach, so heben sich die Wirbel in die Höhe, mit so mannigfaltigen Verschlingungen daß sie den Windungen der Presteren [1]) oder anderer großer Schlangen ähnliche Bewegungen zu machen scheinen.

---

[1]) „Den Wirbeln einer Windsbraut." So nach der alten lateinischen Uebersetzung und der gewöhnlichen Bedeutung von πρηστήρ. Legt man aber auf den Beisatz τινων ἄλλων vor „Schlangen" ein Gewicht, so muß unter jenem Ausdruck die Schlange verstanden werden, die bei Dioskorides und Plinius „Preſter" (Blitzschlange) heißt.

131. Als die Athener den Tempel der Demeter in Eleusis bauten, soll man eine in Felsen eingeschlossene eherne Säule gefunden haben mit der Inschrift: „Denkmal der Deiope.“ So hat nach Einigen die Gattin des Musäus, nach Andern die Mutter des Triptolemus geheißen [1]).

132. Auf einer der sogenannten aeolischen Inseln soll eine Menge von Palmen wachsen, daher sie auch die Palmeninsel heiße. Demnach hätte Kallisthenes Unrecht wenn er sagt, der Baum (im Griechischen Phoenix) habe seinen Namen von den das syrische Meeresufer bewohnenden Phoenikiern. Umgekehrt sagen Einige, die Hellenen hätten den Phoenikiern diesen Namen gegeben, weil sie als die frühesten Seefahrer überall wo sie landeten die Leute umbrachten und mordeten, und in der Sprache der Perrhäber bedeutet phoenissein „mit Blut röthen.“

133. Im Aenianischen bei der Stadt Hypate (in Thessalien) soll eine alte Säule gefunden worden sein. Da sie eine Inschrift in uralten Schriftzeichen trug, und die Aenianen gern gewußt hätten, von wem sie herstamme, haben sie dieselbe nach Athen bringen lassen. Auf ihrer Reise durch Boeotien sollen die Abgesandten einigen ihrer Gastfreunde den Zweck der Sendung mitgetheilt haben und von ihnen in den Tempel des ismenischen Apollon zu Theben geführt worden sein. Dort könne, versicherten sie, die Inschrift am leichtesten entziffert werden, denn es befinden sich daselbst alte Weihgeschenke mit

---

[1]) Beide haben Beziehung auf die Mysterien, als angebliche Stifter derselben. Bei Pausan. I, 14 ist Deiope eine Tochter des Triptolemos; seine Mutter wird überall Metaneira (Meganeira, Paus.) genannt.

ähnlichen Schriftzügen. Sie haben nun aus dem bereits Bekannten die gesuchte Lösung gefunden und folgende Verse entziffert [1]):

Herkules weihte den Hain der strahlenden Göttin Kythere,
Als er des Geryon Heerd' und Erytheia entführt;
Denn du entflammtest für sie, strahlende Göttin, mein Herz.
Hier Erytheia gebar Erython mir dem Gemahl,
Nymphengeborene Maid; ihr dafür hab' ich das Feld
Unter der Buche Gezweig, Denkmal der Liebe, geweiht.

Diesem Epigramm entspricht auch der Ort, der den Namen Erythos führt und beweist daß Herkules die Rinder von hier, nicht von Erytheia, wegtrieb; denn weder in Afrika noch in Spanien soll irgend ein Ort unter dem Namen Erytheia bekannt sein [2]).

134. Bei Utika in Afrika, einer Stadt an dem Meerbusen zwischen Hermäa und Hippakra, ungefähr 200 Stadien hinter Karthago gelegen, die um 287 Jahre früher als Karthago von den Phönikiern gegründet worden sein soll, wie in den phönikischen Geschichtsbüchern zu lesen ist, soll es Steinsalz geben, dessen Lager gegen drei Klafter Tiefe hat, von weißem Aussehen, aber nicht in festem Zustand, sondern einem sehr zähen Schleime gleich. Wenn es an die Sonne gebracht wird verhärtet es sich und wird dem parischen Marmor ähnlich. Dann verfertigt man daraus Thierfiguren und anderes Geräthe.

---

[1]) Die Verse nach der Verbesserung G. Hermanns (Opusc. V, p. 197). Im griechischen Text spricht Herkules durch alle Zeilen in der ersten Person („Ich Herkules ꝛc., als ich ꝛc"). Eigenthümlich ist die Versart dieser Inschrift. Mehrere Pentameter nach einander kommen außer dem Epigramm in Brunck's Anal. II, p. 212 bei den Griechen sonst nicht vor (Herm. Epit. doctr. metr. §. 342). — Erytheia ist die Tochter des Geryones, dessen Rinder Herkules raubte.

[2]) Nach Heyne's Vermuthung ein Zusatz von fremder Hand.

135. Die ersten Phönikier, die nach Tarteſſus fuhren, ſollen gegen die Einfuhr von Oel und anderem Kram des Seehandels eine ſolche Maſſe Silber eingetauſcht haben, daß ſie es nicht mehr unterbringen konnten, ſondern genöthigt waren nicht nur alle übrigen Geräthſchaften die ſie im Gebrauch hatten ſondern ſogar auch alle Anker von Silber zu machen.

136. Die in Gades wohnenden Phönikier gelangen, ſagt man, wenn ſie mit dem Oſtwind vier Tagreiſen weit über die Säulen des Herkules hinausfahren, an einſame Orte voll Binſen und Seegras, die zur Zeit der Ebbe nicht unter Waſſer ſtehen, wenn aber die Fluth eintritt, überſchwemmt werden. Dort finde man eine unzählige Menge geſtrandeter Thunfiſche von unglaublicher Größe und Dicke. Dieſe ſalzen ſie ein, legen ſie in Fäſſer und liefern ſie nach Karthago. Es ſind die einzigen Fiſche welche die Karthager nicht wieder ausführen, ſondern ihres vortrefflichen Wohlgeſchmacks wegen ſelbſt verzehren.

137. In der Umgebung von Pedaſa in Karien wird dem Zeus ein Opfer gebracht, bei welchem eine Ziege in Proceſſion aufgeführt wird, mit der ſich das Wunder begeben ſoll, daß ſie von Pedaſa aus 70 Stadien weit mitten durch einen dichten Haufen von Zuſchauern ſchreitet ohne in ihrem Gang ſich ſtören zu laſſen oder vom Weg abzuweichen. Sie geht aber an einem Strick gebunden dem der die Prieſterwürde bekleidet voran. Merkwürdig iſt auch daß beſtändig zwei Raben um den Tempel des Zeus ſich aufhalten und nie ein anderer dem Ort ſich nähert; der eine von ihnen ſoll vorn am Halſe einen weißen Fleck haben.

138. Im ardiäiſchen Illyrien an der Grenze gegen die Autariaten ſoll ein hoher Berg ſein und in deſſen Nähe eine Thalſchlucht, aus welcher nicht zu jeder Jahrszeit ſondern nur im Frühling eine

große Menge Wasser entspringe. Dieses fassen die Leute und halten es bei Tag im Keller, bei Nacht setzen sie es unter freien Himmel. Nachdem sie dieß fünf oder sechs Tage wiederholt haben, gesteht das Wasser und wird zum schönsten Salz, das sie für das Vieh sorgfältig aufbewahren. Denn da sie vom Meer entfernt wohnen und keinen Verkehr haben, so wird kein Salz bei ihnen eingeführt, und doch haben sie dasselbe für das Vieh sehr nöthig. Denn sie geben ihm zweimal im Jahre Salz. Wenn sie dieß nicht thun, so kann ihnen der größte Theil der Heerden zu Grunde gehen.

139. In Argos soll eine Heuschreckenart vorkommen, welche Skorpionkämpfer heist. Sobald sie nämlich einen Skorpion erblickt greift sie ihn an. Dasselbe thut der Skorpion gegen sie. Sie fliegt surrend im Kreis um ihn her; er streckt den Stachel aus und hält ihn ihr beständig entgegen, indem er sich auf derselben Stelle dreht; bald aber läßt er den Stachel allmählich sinken und zuletzt streckt er sich ganz hin, während die Heuschrecke ihn immer umkreist. Zuletzt fällt sie über ihn her und verschlingt ihn. Gegen die Stiche des Skorpions soll es gut sein wenn man eine solche Heuschrecke verzehrt hat.

140. Die Wespen auf Naxos sollen, wenn sie von einer giftigen Schlange gekostet haben (sie scheinen aber dieses Fleisch sehr zu lieben) und darauf Jemand stechen, solche Schmerzen verursachen daß ihr Stich für gefährlicher gilt als der Schlangenbiß.

141. Das Gift womit die Skythen ihre Pfeile tränken soll von der Viper genommen sein. Sie beobachten, wie es scheint, die Zeit wann die Vipern Junge bringen [1]), fangen sie und lassen sie

[1]) Die Jungen schlüpfen während des Legens aus dem Ei. Daher zählt Arist. Thierg. I, 6 diese Schlangenart zu den lebendiggebärenden Thieren.

einige Tage lang verwesen. Wenn die Masse dann recht verfault scheint, so gießen sie Menschenblut in ein Gefäß, das sie mit einem Deckel verschlossen im Miste vergraben. Ist auch dieses in Fäulniß übergegangen, so mischen sie das über dem Blut stehende Wasser mit der Vipernjauche und machen es so zu einem tödtlichen Gift.

142. Bei Kurion auf der Insel Kypern soll es eine Schlangenart geben, deren Biß die gleiche Wirkung hat wie der der aegyptischen Aspis, nur daß sie nichts thut wenn sie im Winter beißt, sei es aus einer andern Ursache, oder weil das Thier während seiner Erstarrung die Beweglichkeit verliert und völlig kraftlos wird, wenn es nicht erwärmt ist.

143. Auf der Insel Keos soll es eine Art Hagedorn geben, dessen Dornstich tödtet.

144. In Mysien soll es eine Art weißer Bären geben, welche wenn sie gejagt werden einen solchen Hauch ausathmen daß das Fleisch der Hunde davon in Fäulniß geräth, nicht minder auch das der andern Thiere, und dadurch ungenießbar wird. Nähert man sich ihnen mit Gewalt, so lassen sie eine Menge Geifer, wie es scheint, aus dem Munde, der den Menschen sowohl als den Hunden das Gesicht so sehr aufbläst daß sie daran ersticken und erblinden.

145. In Arabien soll es eine Hyänenart geben welche wenn sie ein Thier anblickt oder auf den Schatten eines Menschen tritt Sprachlosigkeit und solche Erstarrung bewirkt daß sie sich nicht mehr von der Stelle rühren können. Dasselbe soll sie auch den Hunden anthun.

146. In Syrien soll es ein Thier unter dem Namen Löwentödter geben, offenbar weil der Löwe, wenn er davon gefressen hat, sterben muß. Er thut es aber nicht freiwillig, sondern flieht das Thier. Wenn dagegen die Jäger eins fangen, so braten sie es und

bestreuen es wie Fleisch von einem andern Thier mit weißem Mehl; dann koste er es und gehe sogleich daran zu Grunde. Auch wenn es ihn anpißt bringt dieses Thier dem Löwen Verderben.

147. Auch sagt man, die Geier sterben vom Salbengeruch, wenn man sie damit bestreiche oder ihnen etwas damit Bestrichenes zu fressen gebe. Ebenso sollen die Käfer vom Rosenduft sterben.

148. Die Sterneidechsen in Sicilien und Italien sollen einen tödtlichen Biß haben, nicht den schwachen und sanften wie bei uns. (Thierg. 8, 29.) Es gebe dort auch eine Art fliegender Mäuse, deren Biß tödte. 149. In Mesopotamien, einem Theil von Syrien, und in Istrunt [1]) soll es kleine Schlangen geben welche die Eingebornen zwar nicht beißen, den Fremden aber sehr zusetzen. 150. Ganz auffallend soll dieß am Euphrat sein. Es zeigen sich eine Menge derselben an den Ufern des Flusses, die auch herüber und hinüber schwimmen, so daß man sie am Abend auf diesem, am nächsten Morgen am andern Ufer sehen kann; wenn nun ein Syrer sich dort schlafen lege, den beißen sie nicht, wenn aber ein Grieche, so lassen sie ihn nicht unversehrt.

151. In Thessalien giebt es eine Schlange, die heilige (unnahbare) genannt, welche Alles tödten soll, nicht blos mit ihrem Biß sondern auch durch ihre Berührung. Wenn sie sich zeigt und wenn man ihr Zischen hört (sie kommt aber selten zum Vorschein), fliehen Schlangen und Vipern und alle andern Thiere. Ihre Größe ist jedoch nicht bedeutend sondern mäßig. In Tenos [einer Stadt in Thessalien] [2]) soll diese Schlange von einem Weibe umgebracht worden

[1]) Unbekannter Ort. Andere lesen nach Plinius 8, 59 Tyrinth oder Myrinth. Eine Stadt am persischen Meere hieß Istriana.

[2]) Heyne erklärt diese Worte für den Zusatz eines unwissenden *Abschreibers*, da nur von der Insel Tenos [illegible] die

sein. Das Weib beschrieb einen Kreis, legte ihre Zaubermittel hinein und trat zugleich mit ihrem Sohn in den Kreis. Dann ahmte sie das Zischen des Thieres nach. Dieses antwortete und schlich herbei. Während des Zischens schlief das Weib ein, und je näher die Schlange kam, desto weniger konnte es sich des Schlafes erwehren. Der neben ihr sitzende Sohn weckte die Mutter mit Stößen auf, wie sie ihm befohlen hatte, und sagte ihr, wenn sie einschlafe, sei sie und er verloren, wenn sie aber Gewalt anwende und das Thier herbeiziehe, werden sie beide davon kommen. Wie nun die Schlange in den Kreis hineinkam sei sie plötzlich verdorrt.

152. Bei Tyana soll eine Quelle des Zeus Horkios (des Eidrächers), Asbamäon genannt, sich befinden, die sehr kaltes Wasser giebt und doch wie ein siedender Kessel sprudelt. Dieses Wasser ist den Eidestreuen angenehm und hold, Meineidigen aber läßt es die Strafe auf dem Fuße folgen. Es wirft sich auf Augen, Hände und Füße. Sie bekommen Wassersucht und Auszehrung und können nicht mehr von der Stelle gehen, sondern bleiben angefesselt und heulen vor dem Wasser, indem sie ihren Meineid bekennen.

153. In Athen soll der heilige Oelzweig an Einem Tage (des Jahrs) grünen und größer werden, bald aber wieder zusammenschrumpfen.

154. Als einst die Schlünde des Aetna aufbrachen und dahin und dorthin einem Waldstrom gleich sich über das Land ergoßen, ehrte

---

die Rede sei. Die alte lateinische Uebersetzung hat blos in Tono urbe. Tenos hieß in ältester Zeit auch Schlangeninsel. Beckmann dagegen vermuthet daß der Name der Stadt verdorben sei, da man die Schlangenbeschwörerin nur unter den thessalischen Zauberinnen zu suchen habe.

die Gottheit das Geschlecht der Frommen [1]). Da sie vom Strom überrascht wurden, während sie ihre Eltern auf den Schultern fortrugen um sie zu retten, so theilte sich der Feuerstrom unmittelbar vor ihnen und trieb den Brand theils nach dieser, theils nach jener Seite, so daß die Jünglinge sammt ihren Eltern unverletzt erhalten wurden. (Von der Welt, 6.)

155. Der Bildhauer Phidias soll, als er die Athene auf der Akropolis ausarbeitete, in der Mitte ihres Schildes sein Brustbild eingemeiselt und durch einen unbemerkbaren Kunstgriff so mit der Bildsäule verbunden haben daß nothwendig das ganze Bild hätte zusammenbrechen müssen, wenn man es hätte herausnehmen wollen. (Von der Welt, 6.)

156. Die Bildsäule des Bitys in Argos soll den der an dem Tode des Bitys schuldig war getödtet haben, indem sie auf ihn fiel als er sie betrachtete. Solche Dinge können doch wohl nicht aus Zufall geschehen. (Poetik, 9.)

157. Die Hunde sollen das Wild blos bis auf den Gipfel der sogenannten Schwarzen Berge [2]) verfolgen und dann umkehren, wenn sie es so weit verfolgt haben.

158. Im Fluß Phasis soll die sogenannte weißblätterige Ruthe wachsen, welche die eifersüchtigen Männer pflücken und um das Braut-

---

[1]) Nach Pausanias und Strabo erhielten zwei Brüder aus Katana für die hier erwähnte Handlung von ihren Mitbürgern den Beinamen der „Frommen".

[2]) So heißt in der Geographie des Ptolemäus ein Gebirg im peträischen Arabien. „Schwarzes Vorgebirge" bei Strabo (14, 954) die nordwestliche Spitze von Chios, bei Apollonius Rhodius ein Vorgebirge in Bithynien, und bei Strabo (14, *465) eines* in Lydien (Mimas).

bett streuen, um die Ehe unverletzt zu erhalten. 159. Im Tigris soll sich ein Stein finden, der in barbarischer Sprache Modon genannt wird, von ganz weißer Farbe. Wer ihn besitzt ist gegen böse Thiere geschützt. 160. Im Skamander soll eine Pflanze, Sistros genannt, wachsen, ähnlich der Kichererbse. Ihre Körner klingen [1]) wenn sie geschüttelt werden, woher sie auch den Namen hat. Wer sie bei sich trägt hat weder vor Dämonen noch vor Gespenstern irgend eine Furcht.

161. In Afrika giebt es einen Weinstock, den Einige den tollen nennen, welcher zugleich reifende Früchte, Heerlinge und Blüthen trägt, und das Alles nur kurze Zeit.

162. Am Berg Sipylus (in Lydien) soll ein cylinderförmiger Stein vorkommen. Wenn fromme Söhne ihn finden, so legen sie ihn im Hain der Göttermutter nieder, und niemals verfehlen sie sich gegen die Pflicht der Pietät, sondern beweisen beständig Elternliebe.

163. Auf dem Berge Taygetus soll eine Pflanze, genannt Charisia, wachsen, welche die Frauen im Beginn des Frühjahrs um den Hals hängen, worauf sie von ihren Männern um so leidenschaftlicher geliebt werden.

164. Othrys heißt ein Berg in Thessalien welcher Schlangen trägt, die sogenannten Sepen, die nicht einerlei Farbe behalten, sondern sie immer von dem Ort annehmen wo sie sich aufhalten. Einige von ihnen haben die Farbe der Landschnecken. Bei andern sind die Schuppen grasgrün. Die im Sand hausenden nehmen die Farbe

[1]) ἠχεῖν statt ἔχειν (wofür J. Bekker ἔχει hat) ist nach dem Zusammenhang und nach der lateinischen Uebersetzung quassata sonant zu lesen, ungeachtet Pseudoplutarch de fluviis p. 1155 hat: ἔχει.

es Sandes an. Ihr Biß verursacht Durst. Der Biß ist jedoch nicht heftig und brennend, aber tückisch.

165. Wenn die schwarze Natter sich begattet, so beißt das Weibchen dem Männchen während der Begattung den Kopf ab. Deßwegen brechen nachher die Jungen, gleichsam um den Tod des Vaters zu rächen, den Bauch der Mutter durch.

166. Im Nilflusse soll ein bohnenähnlicher Stein erzeugt werden. Wenn diesen die Hunde sehen, so bellen sie nicht. Er hilft aber auch den von einem Dämon Besessenen, denn sobald er ihnen unter die Nase gehalten wird entweicht der Dämon. 167. Im Mäander, einem Fluß in Asien, soll ein Stein vorkommen, den man vom Gegentheil den Weisen nennt. Denn wenn man ihn Jemanden in den Busen wirft, so wird er rasend und tödtet einen seiner Verwandten.

168. Die Flüsse Rhein und Donau fließen gegen Norden, der eine an den Germanen, der andere an den Päoniern vorbei. Im Sommer haben sie eine schiffbare Strömung, im Winter sind sie vor Kälte zugefroren und man reitet darüber wie auf dem Felde.

169. Bei der Stadt Thurium sollen zwei Flüsse sein, der Sybaris und der Krathis. Der Sybaris macht daß (die Pferde) die aus ihm trinken leicht scheu werden, der Krathis aber macht die Menschen die darin baden blondhaarig. 170. Auf Euböa sollen zwei Flüsse sein, von deren einem die Schafe die daraus trinken weiß werden; dieser heißt Kerbes; der andere, der sie schwarz färbt, Neleus.

171. Am Flusse Lykormas (Aetolien) soll eine lanzenförmige Pflanze wachsen, die ein vortreffliches Mittel gegen Augenschwäche giebt.

172. Die Quelle Arethusa in Syrakus auf Sicilien soll si *alle* fünf Jahre reinigen.

173. Auf dem Berg Berekynthus (Phrygien) soll ein Ste

genannt Machära (Messer), wachsen. Wer ihn findet so lang die Mysterien der Hekate gefeiert werden wird, wie Eudoxus versichert, rasend. 174. Auf dem Berg Tmolus (Lydien) soll ein dem Bimsstein ähnlicher Stein wachsen, der viermal des Tages die Farbe wechselt. Er wird nur von Jungfrauen erblickt die noch nicht zu den Unterscheidungsjahren gelangt sind.

175. Auf einem Altar der Artemis Orthosia [1]) soll ein goldener Stier (Eber) stehen, der wenn Jäger in den Tempel eintreten ein Gebrüll hören läßt.

176. In Aetolien sollen die Maulwürfe sehen [2]), aber schwach, und sich nicht von Erde sondern von Heuschrecken nähren.

177. Die Elephanten sollen zwei Jahre lang trächtig sein; nach Andern achtzehn Monate. Dabei haben sie schwere Geburten.

178. Demarat, der Schüler des Timäus von Lokri, soll in einer Krankheit 10 Tage lang stumm geworden sein; als er am eilften von seiner Betäubung allmählich sich erholte versicherte er, jene Zeit sei die angenehmste seines Lebens gewesen.

---

[1]) Nach Pseudo-Plutarch de fluv. in Mysien. Artemis Orthosia ist aber ursprünglich in Arkadien zu Hause.

[2]) Nach Arist. Thierg. 1, 9 sehen sie sonst gar nicht, weil die Stelle des Auges mit einer Haut überzogen ist.

II. Ueber Meliſſus (ſonſt Xenophanes), Zenon und Gorgias.

Vorbemerkung.

Nach Mullachs (Separatausgabe dieſer Schrift „De Melisso, Xenophane et Gorgia", Berlin 1845 p. XIV) Vermuthung haben wir hier nur einen Auszug aus der ariſtoteliſchen Urſchrift von der Hand eines unbekannten Peripatetikers, in welchem zudem das in den Handſchriften bezeichnete Stück über Zenon fehle. Die gewöhnliche Ueberſchrift iſt nämlich: Ueber Xenophanes, Zenon und Gorgias. Daß die zwei erſten Kapitel von Meliſſus handeln hat zuerſt Spalding durch Vergleichung der anderweitigen Fragmente deſſelben überzeugend nachgewieſen. Daß aber Xenophanes erſt nach Meliſſus abgehandelt werde, iſt nach Mullach dem Verfaſſer des Auszugs zur Laſt zu legen. (Die Zeitfolge der Vertreter der eleatiſchen Philoſophie iſt nämlich: Xenophanes, Parmenides, Zenon, Meliſſus. Gorgias gehört bekanntlich ſchon in die Reihe der Sophiſten.) Bergk (Marburger Programm 1843) und Andere ſprechen den Inhalt der Schrift dem Ariſtoteles ganz ab, weil ſie Dinge enthalte welche dem widerſprechen was Ariſtoteles in andern Schriften von dieſen Philoſophen anführe, und weil die Art der Widerlegung des Stagiriten [illegible] *würdig* ſei. Dagegen wird von Mullach eingewendet daß Ariſ[illegible]*es auch* ſonſt in der Widerlegung anderer Philoſophen (z. B.

auch Platons) ſich theils widerſprechende Darſtellungen theils Verdrehungen ihrer Anſichten erlaube (?!) und daß hier beide Vorwürfe nur den Abſchnitt über Xenophanes treffen, der ihm in der Hauptfrage keinen Angriffspunkt geboten habe, weil er nach Ariſtoteles eigener Angabe (Metaphyſik I, 5) den Begriff des „Einen“ nicht näher beſtimmte. Zeller (Philoſophie der Griechen, erſte Auflage I, §. 7) kommt zu dem Reſultat daß wir im zweiten Abſchnitt (Kap. 3 und 4) weder über Xenophanes noch über Zenon, von welchem der Verfaſſer allerdings handeln wolle, einen glaubwürdigen Bericht haben, daß vielmehr dieſe Darſtellung der eleatiſchen Lehre aus xenophaniſchen und parmenideiſchen Sätzen zuſammengeſtückt ſei; wonach die ganze Schrift nicht von Ariſtoteles herrühren könne. Mit ihm ſtimmt in negativer Hinſicht, daß der zweite Abſchnitt nicht von Xenophanes handle, Ueberweg im Philologus (VIII, S. 104 flg.), welcher jedoch Gründe dafür vorbringt daß der Verfaſſer nicht nur von Zenon handeln wolle, ſondern daß ſeinem Bericht über Zenon auch Glaubwürdigkeit nicht abzuſprechen ſei. Demnach, ſchließt Ueberweg, verliere der Zweifel an der Autorſchaft des Ariſtoteles ſeine einzige Stütze, und dürfe der Name des Verfaſſers, den alle Handſchriften außer einer angeben, vielmehr umgekehrt als Bürgſchaft für die Glaubwürdigkeit des Inhalts gelten. Daß die Schrift von Meliſſus, Zenon und Gorgias handle iſt auch die Anſicht von Schleiermacher, Hegel, Fries und Marbach. In der zweiten Auflage ſeiner „Philoſophie der Griechen“ (I, S. 366—378) äußert ſich Zeller ausführlich über dieſe Frage und begründet zuerſt die Anſicht noch weiter daß der zweite Abſchnitt nicht von Xenophanes handeln könne, dann widerlegt er die Gründe Ueberwegs für die Glaubwürdigkeit des Berichts, der mit allen andern Berichten über Zenon im Widerſpruch ſei und auch innere Widerſprüche enthalte, und ſchließt: „für ein Werk des Ariſtoteles oder Theophraſt können wir unſere Schrift nach dieſen Ergebniſſen nicht halten. Auch ſonſt iſt Manches in ihr was ſich weder dem einen noch dem andern dieſer Philoſophen zutrauen läßt: die Behauptung daß Anaximander das Waſſer für die Subſtanz aller Dinge gehalten habe, daß Empedokles eine endloſe Bewegung lehre, die Art wie Kap. 2 von Anaxagoras geſprochen wird, als ob der Verfaſſer nur durchs Hörenſagen von ihm

wüßte, und in der Kritik der Lehren neben manchem Treffenden auch nicht Weniges was gar nicht aristotelisch aussieht. Wir halten sie daher für das unvollständig erhaltene Werk eines jüngeren Peripatetikers, der sich die Aufgabe gestellt hatte die Lehren des Melissus, Zenon und Gorgias, vielleicht auch die des Xenophanes und Parmenides, darzustellen und zu beurteilen. Hiefür scheint er bei Melissus und Gorgias ihre eigenen Schriften, bei Zenon dagegen, dessen Schriften auch nach anderen Spuren schon frühe selten geworden waren, einen fremden-Bericht benützt zu haben, der ursprünglich von Xenophanes handelte, aber die Lehre dieses Philosophen gleichfalls nicht getreu darstellte."

Von Melissus.

1. Er behauptet, wenn etwas ist, müsse es ewig sein, weil es unmöglich sei daß Etwas aus Nichts werde. Denn ob Alles entstanden sei oder nicht Alles, in beiden Fällen müßte das was eine Entstehung hat aus Nichts geworden sein. Wenn Alles entstehe, so sei nichts vorher dagewesen; wenn aber Einiges da sei und immer Anderes dazu entstehe, so müßte das Eine (Absolute) sich vermehrt haben und größer geworden sein. Um wieviel es also mehr und größer geworden, so viel müßte aus Nichts entstanden sein. Denn im Weniger sei nicht auch das Mehr, noch im Kleineren auch das Größere vorhanden. Sei es aber ewig, so sei es auch unendlich, weil es weder einen Anfang habe von dem es ausgegangen sei, noch ein Ende in welchem es irgend einmal zu existiren aufhören könnte. Alles Unendliche aber sei Eins; denn wenn es zwei oder mehrere Unendliche gäbe, so würden diese sich gegenseitig begrenzen. Als Eines aber sei es sich nach allen Seiten gleich, denn wenn es ungleich wäre würde es in Folge der Mehrzahl von Unendlichen nicht mehr Eines sein,

sondern viele. Wenn nun das Eins ewig und unbegrenzt und sich nach allen Seiten gleich sei, so sei es auch unbeweglich. Denn es könnte sich nicht bewegen ohne den Ort zu verändern; die Ortsveränderung aber müsse nothwendig durch Uebergang entweder in Volles oder in Leeres geschehen; das Eine davon, das Volle, könne es nicht aufnehmen, das Andere, das Leere, sei überhaupt nichts. Diesen Eigenschaften zu Folge sei das Eine weder dem Schmerz noch einer Krankheit unterworfen, sondern absolut gesund, weder seine Lage zu verändern fähig, noch seine Gestalt zu wechseln, noch sich mit einem Andern zu vermischen. Denn durch alle diese Veränderungen würde das Eine zu Vielem werden und müßte nothwendig das Nichtseiende geschaffen und das Seiende vernichtet werden, was unmöglich sei. Denn wenn Mischung aus Vielem Eins heiße und die Dinge in der Welt mehrere seien, die sich gegenseitig in einander bewegen, die Mischung also entweder eine Zusammensetzung Vieler zu Einem sei oder durch die gegenseitige Verbindung eine Anhäufung des Gemischten, so müßte im erstern Falle das Gemischte aus Vorhergetrenntem zusammengesetzt sein; sei aber die Mischung eine Anhäufung, so müßten die einzelnen Theile durch Reibung bemerkbar werden, wenn die ersten der aufeinander gesetzten Bestandtheile der Mischung weggenommen würden. Beides aber sei nicht der Fall. Unter dieser Voraussetzung wäre das Sein in der That Vieles und würde uns nicht blos so erscheinen. Da dieß aber nicht möglich sei, so könne das Seiende auch nicht Vieles sein, sondern das sei ein falscher Schein (wie noch manche andere Sinneswahrnehmungen auf Täuschung beruhen); die Vernunft aber könne Jeden überzeugen daß weder das Existirende entstehe, noch das (absolut) Seiende ein Vieles sei, sondern das ewige, unendliche und nach allen Seiten sich selbst gleiche Eins.

Man soll also nicht von vorn herein jede Meinung sogleich annehmen, sondern nur solche die sich am besten bewährt haben? Wenn demnach Alles was uns so erscheint auf einer unrichtigen Voraussetzung beruht, so darf man wohl auch diesen Lehrsatz nicht ohne Weiteres annehmen, daß niemals Etwas aus Nichts entstehen könne. Denn es ist eine einzelne Meinung, und dazu eine von den unrichtigen, die wir alle in der Regel aus dem Sinneseindruck geschöpft haben. Ist aber nicht Alles was uns erscheint Täuschung und sind auch einige richtige Vorstellungen darunter, so muß man zeigen worin die letzteren bestehen oder welches die wahrscheinlichsten Meinungen sind, und entweder diese annehmen, welche immer zuverlässiger werden müssen, oder die welche durch Schlüsse aus jenen gefolgert werden können. Denn wenn auch zwei entgegengesetzte Meinungen einander gegenüber ständen, wie er (Melissus) glaubt — wenn nämlich Jemand behaupte die Vielheit sei entstanden, so müßte sie nothwendig aus dem Nichts entstanden sein; wenn aber dieß nicht möglich sei, so sei auch nicht das Existirende eine Vielheit von Gattungen, denn das Seiende sei, eben weil es sei, ein Unendliches, und wenn dieß richtig sei, auch nur Eins; so folgt daraus nur daß durch die eine wie durch die andere Annahme die Einheit um Nichts besser für uns bewiesen wird als die Vielheit. Ist aber die eine derselben sicherer, so ist klar daß auch die Folgerungen daraus sicherer sein müssen. Haben wir nun zufällig diese beiden Meinungen, daß aus Nichts nichts entstehen könne und daß das Seiende ein Vieles und in Bewegung sei, und es sollte die letztere von beiden als die wahrscheinlichere erscheinen, so würden wohl Alle diese Meinung vor jener annehmen. Wenn es nun wirklich der Fall ist daß die beiden Behauptungen sich widersprechen, daß nämlich unmöglich Etwas aus Nichts entstehe und daß die Dinge in der Welt *eine Vielheit seien*, so würde demnach der eine Satz durch den andern

widerlegt. Aber warum muß es ſich denn gerade ſo verhalten? Es kann Einer vielleicht auch das Gegentheil behaupten. Meliſſus hat weder bewieſen daß die Annahme von welcher er ausgeht die richtige iſt, noch hat er eine zuverläſſigere als diejenige iſt welche er beweiſen will zu Grund gelegt. Gewöhnlich hält man es für wahrſcheinlicher daß Etwas aus Nichts entſtehe als daß die Dinge in der Welt keine Vielheit ſeien. Ja man behauptet ganz feſt daß was nicht iſt werde und daß Vieles aus dem Nichts geworden ſei. Und dieß thut nicht blos der gemeine Mann, ſondern auch Männer die für Weiſe gelten haben ſich zum Theil ſo ausgeſprochen. Zum Beiſpiel ſchon Heſiod ſagt:

Allem zuvor iſt das Chaos entſtanden, das erſte der Dinge,
Später die Erde mit breiter Bruſt, Grundlage für Alles,
Dann auch Eros, der unter den Göttern allen hervorſtrahlt.

Daraus, ſagt er, ſei das Uebrige entſtanden, jene drei Dinge aber aus Nichts. Noch viele Andere behaupten, es gebe kein Sein, ſondern Alles entſtehe (ſei ein Werden), wobei ſie ausdrücklich erklären daß das Entſtehende aus dem Nichtſein entſtehe. Damit iſt bewieſen daß Einige wenigſtens die Meinung hegen, es könne auch aus dem Nichts Etwas entſtehen.

2. Doch wir dürfen vielleicht die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ſeiner Sätze dahingeſtellt ſein laſſen; dagegen haben wir näher zu unterſuchen ob dieſelben richtig aus ſeinen Vorausſetzungen folgen oder ob die Sache ohne Anſtand ſich auch anders verhalten könne. Denn das ſind doch wohl zwei verſchiedene Fragen. Angenommen nun, was er als das Erſte vorausſetzt, daß aus dem Nichtſeienden nichts entſtehen könne, folgt daraus nothwendig daß Alles ohne Entſtehung ſei, oder iſt auch die Annahme zuläſſig daß eine Welt aus der andern entſtanden ſei und daß dies ins Unendliche fort gehe, oder das

in einem beständigen Kreislauf der Dinge eins aus dem andern entstanden sei, so daß immer etwas da ist und jedes einzelne Ding in unendlicher Wiederholung wechselsweise aus dem andern hervorgegangen ist? Demnach könnte das Weltall entstanden sein, unbeschadet des Satzes daß aus dem Nichtseienden nichts werden könne, und keines der Prädicate welche dem Einen beigelegt werden kann uns abhalten nach seiner Ansicht das Seiende unendlich zu nennen. Denn auch Er legt dem Unendlichen die Eigenschaft bei daß es das All sei und bezeichne. Ebenso wenig folgt, wenn das Seiende auch nicht unendlich ist, etwas gegen seine Entstehung im Kreislauf. Und wenn nun Alles entsteht, nichts (absolut) ist, wie Einige [1]) annehmen, wie könnte es ewig sein? Doch (höre ich einwenden) Er geht in seiner Darstellung davon aus daß das Sein etwas Wirkliches und Bestehendes (Objectives) sei. „Wenn es, sagt er, nicht entstanden, sondern an sich ist, so muß es ewig sein," als ob das Sein eine wesentliche Eigenschaft der Dinge sei. Wenn es nun auch durchaus unmöglich ist daß das Nichtseiende werde oder das Seiende vergehe, so ist dieß doch gewiß kein Grund gegen die Annahme daß Einiges von den Dingen in der Welt entstanden, Anderes ewig sei, wie auch Empedokles sagt. Denn auch Er gesteht alles das zu, daß nämlich „aus dem Nichtseienden unmöglich Etwas geworden sein, und ebenso unmöglich das Seiende vergehen könne, denn immer werde etwas als Grundlage übrig bleiben", und doch sagt er von dem Seienden sei Einiges ewig, nämlich Feuer, Wasser, Erde, Luft, das Uebrige sei entstanden und entstehe aus diesen Elementen. Nach seiner Ansicht giebt es nämlich keine andere Entstehung des Seienden als allein „Mischung und Wechsel des Gemischten; das heißt denn Natur in

[1]) Heraklit und seine Schule.

der Sprache der Menschen." Dem Ewigen aber schreibt er keine Entstehung zu, und von dem Absolutseienden sagt er daß es nicht werde, denn das hielt er für unmöglich. „Denn, sagt er, was müßte es sein und woher gekommen was das Weltganze noch vermehren sollte, und wie sollte das geschehen?" Nur aus der Mischung und Zusammensetzung des Feuers und der andern Elemente entstehe die Vielheit der Dinge, durch deren Auflösung und Trennung vergehen sie wieder, und nur in der Form der Mischung und Trennung seien ihrer viele, der Natur nach aber ohne die schöpferischen Ursachen vier oder vielmehr Eins [1]). Oder, wenn diese Elemente sofort auch unendlich wären, aus deren Zusammensetzung die Dinge entstehen und durch deren Trennung sie vergehen, wie auch Anaxagoras gelehrt haben soll daß aus dem Ewigseienden und Unendlichen die Welt entstehe, so würde auch unter dieser Voraussetzung doch nicht Alles ewig sein, sondern Einiges entstanden, und zwar aus Seiendem entstanden und entstehend und durch Auflösung in andere Substanzen vergehend. Es ist ferner auch denkbar daß, wenn das All nur eine Urform (Element) hat, wie Anaximander und Anaximenes lehren, von denen der Eine das Wasser, der Andere, Anaximenes, die Luft für die Substanz des Alls erklärt, oder wer sonst das All auf diese Art als das Eine bestimmt hat, dennoch dieses eine sich gleichbleibende Element durch die Mannigfaltigkeit der Gestalten und den Unterschied des Mehr und Weniger, der Lockerheit oder Dichtigkeit, die existirenden und werdenden Dinge in der Vielheit und in unendlicher Zahl hervorbringe. Sagt ja auch Demokrit, das Wasser und die Luft und

[1]) Eins, sofern die vier Elemente unter sich die Eigenschaft der Ewigkeit und Unvergänglichkeit gemein haben. Die schöpferischen Ursachen sind nach Empedokles „Liebe und Streit" (Anziehung und Abstoßung).

die vielen einzelnen Substanzen seien an sich eins und dasselbe und nur mittelst Formung, Berührung und Verwandlung nehmen sie eine Verschiedenheit an. Warum soll also nicht ebenso auch die Vielheit der Dinge auf diese Weise entstehen und vergehen können daß das an sich Eine durch die genannten Veränderungen von Seiendem immer wieder in Seiendes übergeht, ohne daß das Weltganze dadurch mehr oder weniger würde? Was hindert uns also anzunehmen daß die vielen Körper aus andern entstehen und in andere Körper sich auflösen, in Folge der Auflösung aber die gleiche Zahl derselben wieder entstesse und wieder vergehe?

Doch wenn man auch die erste Behauptung zugeben will und es etwas giebt das nicht entstanden ist, was ist damit für dessen Unendlichkeit bewiesen? Unendlich, behauptet er, müsse es sein wenn überhaupt etwas ist und doch nicht geworden ist. Denn Anfang und Ende des Werdens seien Grenzen. Kann denn aber das Nicht-Entstandene nicht auch eine Grenze außer den genannten haben? Wäre es entstanden, so würde es dasjenige zum Anfang haben müssen wovon seine Entstehung begonnen hat. Kann es nun, wenn es nicht entstand, nicht einen Anfang haben? Freilich nicht einen aus dem es entstanden wäre, sondern einen andern. Und sollten Dinge von ewiger Dauer nicht einander gegenseitig begrenzen können? Ja soll nicht das Weltall, weil es nicht entstanden ist, unendlich sein, die in demselben entstehenden Dinge aber begrenzt sein, sofern sie Anfang und Ende der Entstehung haben? Oder, wie auch Parmenides sagt, warum sollte nicht das All als das Eine und Nichtentstandene gleichwohl begrenzt sein, denn

Allwärtshin schönkreisender Kugelwölbung vergleichbar
Strebt es hinaus aus der Mitte nach jeglicher Seite; es kann nichts
Größer erscheinen daran, noch kleiner nach innen und außen.

Wenn es aber einen Mittelpunkt und ein Aeußeres hat, so ist es begrenzt, obgleich es nicht entstanden ist; denn wenn es auch, wie er selbst sagt, Eins ist, dabei aber ein Körper, so hat es Theile an sich und diese alle von gleicher Art. Denn in diesem Sinn sagt er, das All sei ein gleiches, nicht wie Andere wollen, einem Andern gleich; in gleichem Sinn beweist auch Anaxagoras daß das Unendliche sich selbst gleich sei. Nun ist aber das Gleiche einem Andern gleich, es müssen also deren zwei oder mehrere sein und kann es somit nicht Eins und nicht unendlich sein. Aber vielleicht versteht er unter der Gleichheit das Verhältniß der Sache zu sich selbst und meint ein an sich gleiches Ganzes, weil es aus gleichartigen Theilen bestehe, z. B. ganz Wasser, ganz Erde und dergleichen. Denn offenbar erklärt er jeden einzelnen Theil in diesem Sinn für Eins, der aber als Körper [1]) nicht unendlich ist. Nur das Universum ist unendlich; die Theile also, obgleich sie nicht entstanden sind, begrenzen einander. Wenn es aber auch ewig und unendlich ist, wie kann es Eins sein, da es doch Körper ist? Denn wenn es aus ungleichen Theilen bestände, so müßte es nach seiner eigenen Erklärung zur Vielheit werden. Ist es aber ganz Wasser, ganz Erde, oder was sonst immer seine Substanz sein mag, so muß es viele Theile haben, wie auch Zenon zu beweisen sucht daß das so seiende Eine sei. Mithin sind seine Theile in der Mehrzahl vorhanden, kleinere und größere, und durchaus verschiedenartig, wenn es in dieser Beziehung verschieden sein kann, ohne daß ein Körper dazukommt oder davon abgeht. Ist es aber kein Körper und hat es weder Breite noch Länge, wie kann es unendlich sein? Warum soll das der Zahl nach Eine nicht aus Vielen von solcher

[1]) In den Fragmenten welche von Simplicius zu Aristot. Physik aufbewahrt sind erklärt Melissus das Eine für *nicht* körperlich.

Art [1]) bestehen? Warum sollen nicht auch Dinge, deren mehr als eins ist, der Ausdehnung nach unendlich sein können? Erklärt doch auch Xenophanes die Tiefe sowohl der Erde als der Luft für unendlich. So äußert sich auch Empedokles, denn er tadelt es daß Einige solche Behauptungen aufstellen, weil es unmöglich sei daß beide (Erde und Luft), wenn sie sich so verhalten, zusammenbestehen,

Wenn unendlich zugleich ist die Tiefe der Erd' und des Aethers
Weitumfassender Raum, wie so manchem Sterblichen thöricht
Flog aus dem Munde das Wort, die ein Stück [2]) nur sehen des Weltalls.

Es hat auch nichts Ungereimtes wenn das Universum als Eines nicht nach allen Seiten gleich ist. Denn wenn es ganz Wasser, ganz Feuer oder etwas Anderes der Art ist, warum soll man nicht von mehreren Theilen des Einen Seienden (der Einen Substanz) reden können, wenn doch jeder einzelne Theil sich selbst gleich sein muß? Denn er erklärt nicht das Eine für locker, das Andere für dicht, weil auch im Lockern kein leerer Raum sei. Allein es ist kein Grund warum nicht auch im Lockeren das Leere in gewissen Theilen besonders vorhanden sein sollte, so daß vom Universum ein Theil dicht, der andere locker ist, weil das Ganze von dieser Art ist. Wenn aber (wie Melissus lehrt) das Universum durchaus gleichmäßig voll ist, so ist auch das Lockere nicht weniger voll als das Dichte. Wenn es nun aber auch nicht entstanden ist, warum soll damit gegeben sein daß es unendlich sei und daß ein Anderes unmöglich auch unendlich sein könne? Warum muß dieß sogleich auch das Eine und Unendliche heißen? Wie soll denn das Unendliche gerade so groß sein als man das Weltall schätzt?

---

[1]) D. h. körperlos und ohne Länge und Breite.

[2]) Nach Plutarch Lehrs. der Phil. I, 5 erklärte Empedokles die sichtbare Welt nur für einen Theil des Alls, das Uebrige für todte Materie.

Aber es sei bewegungslos, sagt er, wenn es keinen leeren Raum gebe, denn Alles bewege sich durch Veränderung des Orts. Fürs Erste ist dieß nicht die allgemeine Ansicht, sondern Viele nehmen einen leeren Raum an, ohne daß dies ein Körper sein müßte; vielmehr so wie schon Hesiod in der Weltschöpfung sagt, zuerst sei das Chaos entstanden, weil vor Allem ein Raum für die Welt vorhanden sein mußte, so setzen auch wir einen leeren Raum voraus, ähnlich dem Inneren eines leeren Gefäßes. Wenn es aber auch kein Leeres gibt, so würde dennoch nichts destoweniger Bewegung stattfinden, wie denn auch Anaxagoras, der dasselbe zu beweisen suchte (daß es kein Leeres gebe), als ob es ihm nicht genügte das Leere zu leugnen, ausdrücklich sagt, die Welt bewege sich gleichwohl, ohne daß es ein Leeres gebe. Gleicherweise erklärt auch Empedokles daß die unaufhörlich in Verbindung tretenden Dinge beständig sich bewegen, während er weder einen Ueberschuß des Universums, noch eine Leere zuläßt,

— woher denn sollte sie kommen?

Wenn aber Alles sich in Eine Form vereinigt, so daß es Eins wird, da bleibt weder Leere noch Ueberschuß, sagt er. Denn warum soll nicht Alles in Bewegung und Ortswechsel gegeneinander sein, wenn jedes Beliebige in ein Anderes, Dieses in Jenes und das Letzte in das Erste sich unaufhörlich verwandelt? Ueberdieß läßt sich auch der Wechsel der Gestalt einer an demselben Ort bleibenden Sache, was Er wie andere Leute Veränderung nennt, auch nach seinen Erklärungen ohne Anstand eine Bewegung der Dinge nennen, wenn z. B. aus Weiß Schwarz oder aus Bitter Süß wird; denn der Mangel an Leerem oder die Unfähigkeit des Vollen noch etwas aufzunehmen ist kein Hinderniß der Veränderung. Demnach muß weder Alles ewig noch Eins noch unendlich sein; aber auch nicht viele Unendliche, noch das Eine gleich, noch muß es unbeweglich sein, ob es Eins ist oder

der Viele. Diesem Ergebniß zu Folge liegt in seinen Erklärungen kein Grund dagegen daß das Seiende sich verändre und verwandle, da das All das Eine ist, wenn auch Bewegung stattfindet, und nach dem Verhältniß von Mehr oder Weniger Unterschiede und Veränderungen annimmt, ohne daß etwas hinzukommt, wenn aber auch etwas, wenigstens kein Körper, und wenn Vieles, so daß sich Alles wechselsweise mischt und trennt. Denn die Mischung darf weder eine Anhäufung noch eine Zusammensetzung in dem Sinne sein wie Er es meint, so daß das Hinzukommende sogleich getrennt werden oder nach vorheriger Wegnahme des Einen vom Andern Beides getrennt von einander erscheinen könnte, sondern das Ganze muß in solcher Ordnung verbunden sein daß jeder Theil der Mischung mit jedem andern gemischt ist, in der Weise daß die verbundenen Theile nicht aufeinander folgen, sondern jeder beliebige Theil der Mischung mit dem Ganzen vereinigt ist. Denn da es kein Atom giebt, so ist jeder Theil mit jedem ebenso gemischt wie das Ganze gemischt ist.

Von Zenon [1]).

3. Er erklärt es für unmöglich daß das Seiende entstanden sei (er spricht hier von Gott), denn das Entstehende müsse entweder aus Gleichem oder aus Ungleichem entstanden sein. Keins von beiden sei möglich: weder als Gleiches von Gleichem könne das Seiende erzeugt sein, so wenig als ein solches erzeugen, denn dieses Verhältniß komme dem Absolutgleichen überhaupt nicht zu; noch als Ungleiches

[1]) Einige Handschriften haben: Von Xenophanes. Vgl. übrigens Zeller, Griech. Phil. I, §. 7. Ueberweg im Philologus VIII, S. 104 vertheidigt die Aufschrift: Von Zenon.

aus Ungleichem. Denn wenn aus Schwächerem das Stärkere, aus Kleinerem das Größere, aus Schlechterem das Beſſere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Beſſeren entſtände, ſo müßte das Seiende aus dem Nichtſein entſtanden ſein, was unmöglich ſei. Folglich ſei Gott ewig. Iſt aber Gott allmächtig, ſo muß er, ſagt er, Einer ſein; denn wären es zwei oder mehrere, ſo könnte er nicht mehr der mächtigſte und beſte vor allen ſein, denn jeder der zu der Zahl (der Götter) gehörte würde gleichfalls daſſelbe ſein. Denn das gehöre zum Begriff Gottes und göttlicher Macht, daß er herrſche, nicht beherrſcht werde, und zwar daß er allmächtig ſei. In dem Maß alſo als er nicht mächtiger ſei wäre er auch nicht Gott. Wenn ihrer nun mehrere wären und dieſe in einer Beziehung einander überlegen, in der andern untergeordnet, ſo wären es keine Götter; denn es gehöre zur Natur Gottes nicht untergeordnet zu ſein. Seien ſie aber gleich, ſo könne Gott nicht ſeiner Natur nach der Mächtigſte ſein, denn das Gleiche ſei weder geringer noch beſſer als das Gleiche. Folglich, wenn ein Gott ſei und wenn er dieſe Eigenſchaft habe, ſo ſei Gott nur Einer. Denn er vermöchte nicht Alles was er wollte, wenn es mehrere wären; mithin müſſe es Einer ſein. Als der Eine aber ſei er ein durchaus gleiches Weſen, welches das Sehen, Hören und alle übrigen Sinne überall habe. Wäre dieß nicht, ſo würde es Theile von Gott geben, welche die andern beherrſchen oder von ihnen beherrſcht werden, was nicht möglich ſei. Sei er aber durchaus gleich, ſo müſſe er kugelförmig ſein, denn er ſei nicht nach dieſer Seite ſo, nach jener anders, ſondern nach allen Seiten durchaus gleich. Als ewig aber und Einer und kugelförmig ſei Gott weder unendlich noch begrenzt. Unendlich ſei nur das Nichtſeiende; denn dieſes habe weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, noch irgend einen andern Theil; dieß ſeien aber Eigenſchaften (Merkmale) des Unendlichen. Die

Eigenschaften des Nichtseienden können nun aber nicht die des Seienden sein (also das Seiende, d. h. Gott, nicht unendlich). Begrenzen könne sich gegenseitig nur was in der Mehrzahl vorhanden sei; das Eine aber sei weder dem Nichtseienden noch dem Vielen gleichgestellt; das Eine habe also [1]) nichts das ihm zur Grenze dienen könnte. Mit diesen Eigenschaften nun sei das Eine, das er Gott nennt, weder in Bewegung noch unbeweglich. Unbeweglich sei nur das Nichtseiende, denn es könne weder in ein Anderes, noch ein Anderes in jenes übergehen; beweglich aber sei das in Mehrzahl Existirende, denn es müsse sich eins ins andere bewegen. Ins Nichtseiende könne sich nichts bewegen, denn das Nichtseiende sei nirgends; soll aber das Seiende in einander übergehen, so müßte es mehr als Eines sein. Demzufolge komme die Bewegung dem zu was zwei oder mehr als eins sei, Ruhe und Unbeweglichkeit dem Nichts. Das an sich Eine aber habe weder Ruhe noch Bewegung, denn es habe weder mit dem Nichtseienden noch mit dem Vielen etwas gemein. Das seien also im Ganzen die Eigenschaften Gottes: als ewiges und eines, als durchaus gleichartiges und kugelförmiges Wesen sei er weder unendlich noch begrenzt, weder in Ruhe noch in Bewegung.

4. Auch Er geht, wie Melissus, fürs Erste von der Voraussetzung aus daß das Entstehende aus Seiendem entstehen müsse. Warum soll es aber nicht ebensowohl weder aus Gleichem noch aus Ungleichem, sondern aus dem Nichtseienden entstehen können? Zudem ist Gott ebensowohl entstanden wie alles Uebrige, wenn Alles aus Gleichem oder Ungleichem entstanden sein muß, was eine Unmöglich-

[1]) Daß hier ἄρα statt γὰρ gelesen werden muß, lehrt der Zusammenhang, denn dieß ist der Satz der bewiesen werden soll (daß das Eine keine Begrenzung habe), nicht der Grund aus welchem gefolgert wird. Auch würde sonst die Folgerung ganz fehlen.

keit ist. Folglich ist entweder nichts außer Gott, oder auch alles Uebrige ewig. Ferner nimmt er Gott als allmächtig an und versteht darunter das gewaltigste und beste Wesen. Das ist aber nicht die überlieferte Ansicht, vielmehr denkt man sich die Götter in vielen Beziehungen einander überlegen. Demnach hat er diese Vorstellung von Gott nicht aus dem Volksglauben entnommen. Wenn man nun von Allmacht Gottes spricht, so versteht man dieß nicht so als ob das Wesen Gottes im Verhältniß zu etwas Anderem diese Eigenschaft habe, sondern in Beziehung auf seine eigene Vollkommenheit. Denn einem Andern gegenüber könnte er ja wohl auch nicht durch seine eigene Tugend und Stärke die Uebermacht haben, sondern durch die Schwäche der Andern. Aber nicht in diesem (relativen) Sinn will man Gott allmächtig nennen, sondern weil er an sich die größtmögliche Vollkommenheit besitzt und ihm zum vollkommen glücklichen Befinden nichts mangelt. Denn mit diesem Befinden muß ihm ja auch das Andere zufallen. In diesem Zustande könnten aber unstreitig auch mehrere nebeneinander sich befinden, die alle die höchste Vollkommenheit besäßen und allem Anderen durchaus überlegen unter sich doch nicht ungleich wären. Und es giebt doch ohne Zweifel noch Anderes außer ihm. Denn wenn er Gott den mächtigsten nennt, so muß sich diese Eigenschaft auf Etwas außer ihm beziehen. Als der absolut Eine kann er aber nicht nach allen Seiten hören und sehen. Denn wenn er nicht auch nach dieser Seite sieht, so sieht er darum nicht schlechter, sondern er sieht nach dieser Richtung gar nicht. Doch vielleicht das überallhin gleiche Wahrnehmen soll so viel heißen, daß dieß eben der vollkommenste Zustand sei daß er durchaus gleich sei. Aber wenn dieß seine Natur ist, warum muß er gerade kugelförmig sein und nicht irgend eine andere Gestalt haben können, weil er nach allen Seiten hört und nach allen Seiten herrscht? Wenn wir z. B. vom Bleiweiß

sagen, daß es durchaus weiß sei, so wollen wir damit nichts Anderes bezeichnen als daß die Weiße die natürliche Farbe aller seiner Theile sei. Warum soll nun nicht auch in jenem Falle das Ueberall sehen und hören und herrschen ebenso verstanden werden, daß nämlich jeder beliebige Theil desselben diese Eigenschaft an sich habe? So wenig aber als das Bleiweiß muß auch Gott aus diesem Grunde kugelförmig sein. Wie ist es ferner möglich daß etwas das ein Körper ist und eine Größe hat weder unendlich noch begrenzt sei, wenn anders unendlich dasjenige ist was keine Grenze hat, obgleich es eine Grenze haben kann? Die Grenze ist eine Eigenschaft der Größe und der Zahl und überhaupt einer Quantität. Was also Größe ist, ohne eine Grenze zu haben, ist unendlich. Zudem muß Gott als kugelförmiges Wesen nothwendig eine Grenze haben, denn er hat äußerste Theile, wofern er einen Mittelpunkt hat, welcher von seiner Grenze am weitesten absteht. Einen Mittelpunkt aber hat er, weil er kugelförmig ist. Denn kugelförmig ist dasjenige dessen äußerste Theile gleichweit vom Mittelpunkt entfernt sind. Ob aber ein Körper äußerste Theile oder eine Grenze hat ist ganz dasselbe. Wenn nun auch das Nichtseiende unendlich ist, warum soll nicht auch das Seiende unendlich sein können? Denn was hindert uns einige Prädicate sowohl dem Seienden als dem Nichtseienden beizulegen? Das Nichtseiende nimmt im Augenblick Niemand wahr, aber auch das Seiende kann im Augenblick Niemand wahrnehmen; doch kann Beides gedacht und ausgesprochen werden. Das Nichtseiende ist nicht weiß; muß aber darum alles Seiende weiß sein, damit wir ja in keiner Beziehung von dem Seienden dasselbe aussagen wie von dem Nichtseienden? Oder kann ohne Anstand auch Einiges von dem Seienden nicht weiß sein? So würde das Unendliche noch manche andere Negation zulassen, wenn es sich nach dem Frühergesagten nicht vielmehr darum

handelte ob etwas eine Grenze hat oder nicht. Alſo iſt auch das Seiende entweder unendlich oder es hat eine Grenze. Es dürfte aber überhaupt ungereimt ſein dem Nichtſeienden Unendlichkeit beizulegen. Denn nicht Alles was keine Grenze hat nennen wir darum unendlich, wie wir ja auch nicht ſagen würden, das Nichtſeiende ſei ungleich. Warum ſoll ferner Gott keine Grenze haben, da er doch der Eine iſt? Nur hat er ſie nicht gegen einen Gott. Wenn Gott nur Eins iſt, ſo müſſen auch ſeine Theile nur Eins ſein. Denn auch das iſt ungereimt, zu behaupten, das Eine habe deswegen keine Grenze, weil nur das Viele gegenſeitig begrenzt ſein könne. Denn das Viele und das Eine haben viele Eigenſchaften miteinander gemein, da ſchon das Sein beiden eigen iſt. Nun wäre es doch gewiß ſehr ungereimt zu behaupten, Gott exiſtire nicht, wenn das Viele exiſtire, nur damit ſie in dieſer Beziehung nicht etwas gemein haben. So ſteht auch nichts dem Satz entgegen daß Gott, wenn er das Eine iſt, begrenzt ſei und Grenzen habe, wie auch Parmenides ſagt, Gott ſei das Eine und zugleich

Allwärtshin, ſchönkreiſender Kugelwölbung vergleichbar,
Strebend hinaus von der Mitte.

Denn die Grenze muß zwar wohl an Etwas ſein, aber nicht nothwendig gegen Etwas, und was eine Grenze hat muß ſie nicht nothwendig gegen etwas Anderes haben, als wäre es nur gegen das anſtoßende Unendliche begrenzt, ſondern das Begrenztſein iſt ſelbſt nichts Anderes als ein Aeußerſtes haben; was aber ein Aeußerſtes hat muß es nicht nothwendig gegen Etwas (in Beziehung auf etwas Anderes) haben. Bei Einigem nun findet zufällig beides ſtatt, Begrenzung und Berührung mit etwas Anderem; bei Anderem nur Begrenzung, nicht jedoch Begrenzung durch etwas Anderes. Nicht minder ungereimt als die bisherigen iſt wohl auch die Behauptung daß das

Seiende und das Eine nicht unbeweglich und doch nicht in Bewegung sei, weil nur das Nichtseiende sich nicht bewege. Auch hier darf man das Nicht-in-Bewegung-sein und das Unbeweglichsein nicht gleichbedeutend nehmen, wie man es verstehen könnte, sondern das Erstere ist die bloße Verneinung der Bewegung, wie das Prädicat Nicht gleich, welches auch von dem Nichtseienden wahr ist; das Unbeweglichsein dagegen drückt schon ein Verhältniß aus, wie das Prädicat Ungleich, nämlich das Gegentheil der Bewegung, die Ruhe, wie fast alle Zusammensetzungen mit der Verneinungspartikel Un das Gegentheil bezeichnen. Daß es „nicht in Bewegung sei" kann richtig ausgesagt werden von dem Nichtseienden, das „Ruhen" aber ist keine Eigenschaft des Nichtseienden, ebensowenig auch das Unbeweglichsein, was dasselbe bedeutet. Er dagegen gebraucht das „Nicht in Bewegung-sein" [1]) in der Bedeutung von Ruhen und behauptet, das Nichtseiende ruhe, weil es keine Ortsveränderung erleidet. Aber, wie gesagt, es ist gewiß eine Ungereimtheit zu behaupten, wenn wir dem Nichtseienden ein Prädicat beilegen, so sei dasselbe nicht auch vom Seienden wahr, zumal wenn das Wort die reine (contradictorische) Negation ist, wie dieß bei den Ausdrücken „Nicht in Bewegung sein" und „Nicht den Ort verändern" der Fall ist. Denn es giebt, wie be-

[1]) Das αὐτῷ muß dem Zusammenhang nach auf das τὸ μὲν, nicht auf das τὸ δὲ bezogen werden, wie auch aus dem nachfolgenden τὸ μὴ κινεῖσθαι erhellt. Mullach hat wie seine Vorgänger dieß übersehen und hilft sich mit der gezwungenen Erklärung: at Xenophanes id quod non est ad quietem transferens quiescere perhibet. Aber χρῆσθαι ἐπὶ c. dat. kann wohl nicht heißen transferre ad aliquid, und αὐτῷ auf τῷ μὴ ὄντι oder auf das folgende τὸ μὴ ὂν zu beziehen dürfte noch weniger statthaft sein; wogegen unsere Uebersetzung dem Text *nicht den* mindesten Zwang anthut.

merkt, viele Prädicate welche auch vom Seienden ebenſowohl (als vom Nichtſeienden) ausgeſagt werden. Sonſt würde es auch nicht richtig ſein zu ſagen, das Viele ſei Nicht-Eins, ſofern nämlich auch das Nichtſeiende ein Nicht-Eins iſt. Auf der andern Seite treffen bei manchen Gegenſtänden die entgegengeſetzten Beſtimmungen mit denſelben Negationen [1]) zu: z. B. ſie müſſen gleich oder ungleich ſein, wenn es eine Menge iſt; gerade oder ungerade, wenn eine Zahl; und ebenſo ruhen oder ſich bewegen, wenn es ein Körper iſt. Wenn übrigens Gott und das Eine auch inſofern keine Bewegung haben ſoll als nur das Viele ſich bewege durch Uebergehen in einander, warum ſoll nicht Gott ſich in Anderes bewegen können? Keineswegs blos weil er Gott iſt, ſondern weil er nur ein einziger Gott iſt [2]). Wenn er aber auch ſelbſt ſich nicht bewegt, ſo ſteht dem nichts entgegen daß Gott eine Kreisbewegung habe, indem die Theile des Einen ſich in einander bewegen. Denn er kann ja nicht wie Zenon ſagen, das ſo beſchaffene Eine [3]) müſſe ein Vieles ſein (aus Theilen beſtehen). Er

[1]) Hier ſind die conträren Gegenſätze gemeint, mit der oben angeführten Negation Un-. Iſt deshalb vielleicht τὰς ἄλλας ſtatt τὰς αὐτὰς (ἀποφάσεις) zu leſen? Oder iſt letzterer Ausdruck ſo zu verſtehen: mit der Negation derſelben Prädicate (gleich — ungleich, gerade — ungerade ꝛc.)?

[2]) D. h. Anderem alſo entgegengeſetzt. Der Verfaſſer macht hier das allgemeine Eine (Abſtractum) zum Individuum, was nicht im Sinn des Eleaten liegt.

[3]) Zeller bemerkt (S. 368) daß die Behauptung, das Eine müßte durch Bewegung zur Vielheit werden, in dem Auszug aus Meliſſus Kap. 1 vorkomme, und die Worte „wie Zenon“ von Jemand eingeſchaltet ſein müſſen der den erſten Theil (Kap. 1 u. 2) auf Zenon bezogen habe, wie dies auch der Leipziger Codex thue, in welchem ſonſt dieſe Gloſſe „wie Zenon“ befremden müßte. Zeller erklärt daher die Lesart dieſer Handſchrift

selbst erklärt Gott für einen Körper, verstehe er darunter nun das sichtbare Weltall oder was immer sonst. Denn wäre Gott unkörperlich, wie könnte er dann Kugelgestalt haben? Nur in jenem Fall könnte er allerdings weder sich bewegen noch ruhen, weil er nirgends wäre. Da er aber, wie gesagt, ein Körper ist, was soll ihn hindern sich zu bewegen?

Von Gorgias.

5. Er stellt den Satz auf, es sei nichts wirklich; wenn es aber sei, so sei es nicht erkennbar; und wenn es wirklich und erkennbar sei, so könne es Andern nicht bewiesen werden. Um zu beweisen daß nichts wirklich sei stellt er die Erklärungen Anderer, die über das Sein philosophirt haben und dem Anschein nach sich gegenseitig Widersprechendes behaupten, zusammen, daß nämlich die Einen das Sein für Eins und nicht Vieles, die Andern für Vieles und nicht Eins, jene für nichtentstanden, diese für entstanden erklären, und zieht dann gegen beide Theile folgende Schlüsse. Nothwendig, sagt er, wenn etwas ist, muß es weder Eins noch Vieles sein, weder nichtentstanden noch entstanden; dann ist es aber überhaupt nichts. Denn wäre es etwas, so müßte es eins von jenen beiden sein. Daß es weder das Eine noch das Viele, weder Nichtentstandenes noch Entstandenes sei sucht er theils wie Melissus, theils wie Zenon [1]) zu beweisen, nach-

für die richtige, die er so übersetzt: denn unser Gegner kann nicht wie Zenon einwenden (φήσει statt φύσει), ein solches sich kreisförmig bewegendes Eins wäre eine Vielheit, da er selbst die Gottheit kugelförmig nennt.

[1]) Vgl. Kap. 1 u. 3. „Daß das Seiende auch nicht eins und nicht ungeworden sein könne steht zwar weder hier noch dort, aber daraus folgt nicht daß die Verweisung auf eine andere

em er ſeinen eigenen Beweis vorausgeſchickt hat, in welchem er er-
ärt daß weder das Sein noch das Nichtſein wirklich ſei. Wenn
ämlich das Nichtſein Nichtſein iſt, ſo muß das Nichtſeiende ebenſo-
ohl exiſtiren als das Seiende; denn das Nichtſeiende iſt Nicht-
eiendes und das Seiende iſt Seiendes; folglich müſſen die Dinge
enſowohl nicht ſein als ſein. Wenn aber gleichwohl das Nichtſein
ſt, ſo iſt, behauptet er, das Sein nicht das Gegentheil davon. Denn
enn das Nichtſein iſt, ſo muß das Sein nicht ſein. Daraus folgt,
igt er, noch nicht daß überhaupt nichts iſt, es müßte denn Sein und
ichtſein eins und daſſelbe ſein. Es iſt aber daſſelbe, und darum
nn nichts wirklich ſein, denn das Nichtſeiende iſt nicht, und das
eiende iſt auch nicht, weil es ja mit dem Nichtſeienden eins und
ſſelbe iſt. Dieß iſt wörtlich ſeine eigene Darſtellung.

6. Es folgt aber keineswegs aus ſeiner Darſtellung daß nichts
ei. Denn ſeine ganze Beweisführung läuft darauf hinaus: Wenn
s Nichtſeiende iſt oder überhaupt das Nichts iſt, ſo iſt auch das
eiende gleichermaßen nichtſeiend. Dieß iſt aber weder die ſchein-
re noch die nothwendige Folge, ſondern wie von zwei Objecten,
nem wirklichen und einem blos ſcheinenden, das eine iſt, das andere

uns bekannte Stelle gehe, wo dies geſtanden hätte; denn nach Allem was uns über die Lehre des Meliſſus und Zenon bekannt iſt kann keiner von beiden eine ſolche Behauptung aufgeſtellt haben. Die Vergleichung des Gorgias mit Zenon und Meliſſus muß ſich daher auf den zweiten Theil der gorgianiſchen Behauptung (daß es weder Vieles noch Gewordenes iſt) beſchränken, für das Uebrige (daß es weder das Eine noch ungeworden iſt) könnte Zenoniſches höchſtens in freierer Weiſe nachgebildet ſein, etwa indem die Beweisführung unſeres Kap. 3 auf die Frage über die Einheit und Urſprungsloſigkeit des Seienden angewandt wurde.“ Zeller, S. 367.

nicht wirklich ist, so folgt hier blos daß das Eine (das Nichts) ein nicht Seiendes ist. Weil es also nicht ist, so ist es unmöglich daß beide oder eines davon weder sei noch nicht sei. Doch wenn einmal auch das Nichtsein, sagt er, etwas ist, so muß wohl das Nichtsein ebenso gewiß existiren als das Sein. Allein durchaus kein Mensch sagt daß das Nichtsein sei. Wenn aber auch das Nichtseiende nichtseiendes ist, so muß darum nicht auch das Nichtseiende gerade so existiren wie das Seiende; denn das Erstere ist nur nichtseiend, das Andere ist auch dazu. Wenn es aber auch schlechthin wahr wäre, wie wunderlich müßte sich der Satz ausnehmen: „Das Nichtseiende ist"! Doch dieß einmal zugegeben, folgt nicht eher daraus daß Alles sei als daß Alles nicht sei? Denn so muß ja das gerade Gegentheil (seiner Folgerung) herauskommen. Denn wenn das Nichtseiende ist und das Seiende ist, dann ist Alles. Wirkliches und Nichtwirkliches existirt alsdann. Daraus daß das Nichtseiende ist folgt doch nicht daß umgekehrt das Seiende nicht ist. Wollte man aber auch dieses zugeben und wäre wirklich das Nichtseiende, das Seiende aber nicht, so würde nichtsdestoweniger doch Alles sein; denn was nicht ist würde sein nach der Ansicht des Gorgias. Wenn ferner Sein und Nichtsein eins und dasselbe sind, so folgt auch daraus nicht daß etwas eher nicht sei als sei [1]). Denn wie Er sagt: wenn das Nichtseiende und das Seiende dasselbe ist, so ist sowohl das Seiende als das Nichtseiende nicht, so daß also Nichts ist; so kann man die Sache um-

[1]) So fordert es der Zusammenhang, denn Gorgias wollte beweisen daß nichts sei. Und darauf führt auch der Text der Handschriften und die lateinische Uebersetzung des Felicianus. Mullach hat dafür irrigerweise: εἴη ἄν τι ἢ οὐκ εἴη und beruft sich mit Unrecht auf Felicianus.

kehren und mit gleichem Rechte behaupten daß Alles ist, denn sowohl das Nichtseiende als das Seiende ist, folglich ist Alles.

Nach dieser Beweisführung fährt er fort: Wenn Etwas sei, so müsse es entweder ewig oder entstanden sein. Sei es ewig, so setzt er es nach den Grundsätzen des Melissus als unendlich; das Unendliche aber könne nicht irgendwo sein. Denn weder in ihm selbst noch in einem Andern sei es, weil es in diesem Fall zwei oder mehr Objecte wären, das inwohnende und das worin es ist. Da es aber nirgends sei, so sei es nach Zenons Lehre vom Raume überhaupt nichts. Aus diesem Grunde sei es also nicht ewig. Und doch sei es auch nicht entstanden. Denn es entstehe überhaupt nichts, weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden. Aus dem Seienden nicht: denn wenn das Seiende sich veränderte, so wäre es nicht mehr das Seiende, so wie auch das Nichtseiende nicht mehr nichtseiend wäre, wenn es entstanden wäre. Aber auch aus dem Nichtseienden könne es nicht entstehen. Denn wenn das Nichtseiende nicht sei, so könne nichts aus Nichts entstehen; wenn aber das Nichtseiende sei, so könne es aus demselben Grund nicht aus dem Nichtseienden entstehen aus welchem es nicht aus dem Seienden entstehe. Wenn also die nothwendige Folge sei daß, wenn etwas ist, es entweder ewig oder entstanden sein muß, dieses beides aber unmöglich sei, so sei es auch unmöglich daß Etwas sei. Ferner sagt er: wenn Etwas ist, so ist es entweder eins oder mehreres. Ist es aber weder eins noch vieles, so wäre es überhaupt nichts. Nun könne es nicht wohl eins sein, weil das Eins unkörperlich wäre; denn das Unkörperliche, erklärt er, ist nichts; womit er sich an die Lehre Zenons anschließt. Sei es aber nicht Eins, so könne es auch kein Vieles sein [1]). Wenn aber etwas

[1]) Zeller (S. 762) ergänzt hier aus Sext. Empir. 74: „Denn

weder Vieles noch Eins sei, so sei es überhaupt nicht. Ist aber dieß die Folge, sagt er, so ist nichts. Denn wenn weder Eins noch Vieles ist, so existirt nichts. Auch bewegen, fährt er fort, könne sich nichts; denn wenn es sich bewegte, so würde es nicht mehr in seinem Zustand bleiben, sondern das Seiende wäre nicht mehr dasselbe, und das Nichtseiende wäre entstanden. Ferner ist das Seiende in soweit nicht, als es sich bewegt und, wenn durch die Veränderung seine Continuität (Zusammenhang) aufgehoben wird, sich trennt. Bewegt es sich also in allen Theilen, so ist es in allen Theilen getrennt. Ist aber dieß der Fall, so ist es überall nicht; denn, sagt er, es entsteht da eine Lücke des Seienden wo es getrennt ist; wobei er den Ausdruck Getrenntsein nach dem Sprachgebrauch des Leukippus in seinen „Lehrsätzen" für das Leere gebraucht.

Wenn jedoch nichts daran sei (seine Beweisführungen meint er), so sei wenigstens Alles unerkennbar. Sonst müßte was gedacht wird auch sein, das Nichtseiende aber, sofern es nicht sei, auch nicht gedacht werden können [1]). Wenn dieß richtig wäre, sagt er, so würde es auch keine Lüge sein wenn Jemand erzählte daß ein Wagenrennen auf dem Meer stattfinde. Alles das müßte existiren. Auch was wir sehen und hören ist ja nur darum weil jedes Einzelne davon so gedacht wird. Verhält es sich aber nicht so, sondern wenn auch das was wir sehen dadurch an Wirklichkeit nichts gewinnt, ist doch vielleicht eher das wirklich was wir sehen als was wir uns denken? Nicht

---

jede Vielheit ist eine Anzahl von Einheiten; wenn es keine Einheit giebt, so giebt es auch keine Vielheit."

[1]) Zeller (S. 763) ergänzt hier so: Denn das Seiende ist kein Gedachtes und das Gedachte kein Seiendes, da ja andernfalls *alles* was sich Jemand denkt auch wirklich existiren müßte und *keine falsche* Vorstellung möglich wäre.

wohl [1]); denn wie dort Viele denſelben Gegenſtand ſehen können, ſo können denſelben hier Viele ſich denken. So verhält es ſich mit dem was man ſich denken kann; was aber wirklich iſt, bleibt ungewiß [2]). Wenn alſo auch die Dinge wirklich ſind, ſo wären ſie für uns wenigſtens nicht erkennbar. Wenn ſie aber auch erkennbar ſind, wie könnte man ſie, fragt er, einem Andern mittheilen? Denn wie könnte, meint er, Jemand in Worten ausdrücken was er geſehen? Oder wie könnte es dem der es hört anſchaulich werden, ohne daß er es geſehen hat? So wenig das Auge die Töne wahrnimmt, ſo wenig hört das Ohr die Farben, ſondern nur Töne; und der Sprechende giebt nur ein Wort, nicht die Farbe und nicht die Sache. Wie kann man nun das wovon man keine Vorſtellung hat durch Vermittelung des Wortes von einem Andern verlangen? Oder ſoll man durch irgend ein Zeichen von einem entfernten Gegenſtand eine Vorſtellung bekommen, ohne ihn zu ſehen, wenn es Farbe, oder zu hören, wenn es Ton iſt? Denn die Sprache giebt nicht im Mindeſten den Ton oder die Farbe, ſondern blos ein Wort. Denken kann man ſich alſo nicht die Farbe, ſondern nur ſehen, und nicht den Ton, ſondern nur hören. Wenn es aber auch möglich iſt daß der Sprechende ſie ſich denkt und ſich ihrer wieder erinnert, wie ſoll der Hörende ſich daſſelbe vorſtellen? Denn es iſt nicht möglich daß daſſelbe in Mehreren, die von einander getrennt ſind, zugleich gegenwärtig ſei; weil auf dieſe Art aus dem einen Gegenſtand zwei würden. Wenn es aber auch, ſagt er, in Mehreren ganz daſſelbe wäre, ſo wüßte ich nicht warum es ihnen, ſo-

[1]) Dieſe Ergänzung erfordert der Zuſammenhang; eine Ellipſe die vor γὰρ und καὶ γὰρ nicht ſelten iſt.

[2]) Zeller a. a. O. „Iſt aber das Seiende kein Gedachtes, ſo wird es nicht gedacht und erkannt, es iſt unerkennbar.“ Nach Sext. Emp. 77—82.

fern sie nicht durchaus gleich und völlig in einander wären, nicht doch verschieden erscheinen könnte. Auch wenn sie völlig in einander wären, würden sie nicht zwei oder mehrere sein? Nun hat offenbar dieselbe Person nicht einerlei Wahrnehmungen in demselben Zeitpunkt, sondern andere durch das Gehör, andere durch das Gesicht, andere jetzt und andere vorher; so daß kaum Jemand ganz dasselbe wahrnehmen kann wie ein Anderer. Demnach ist nichts erkennbar; und wenn es ist, so kann Niemand es einem Andern mittheilen, weil die Sachen keine Worte sind und weil Niemand die gleiche Vorstellung hat wie der Andere. Doch alle diese Bedenken theilen auch andere ältere Philosophen; daher wir auch diese Fragen in der Abhandlung über jene zu prüfen haben werden.

III. Etliche Briefe [1]).

1. Aristoteles an Philippus.

Wer eine Herrschaft zum Wohl seiner Unterthanen übernimmt läßt sich nicht durch das Glück, aber auch nicht durch sein Temperament verleiten sich auf die Macht zu verlassen, die der Veränderung

[1]) Die Unächtheit der vier ersten dieser Briefe fällt so sehr in die Augen daß es kaum einer Bemerkung darüber bedarf. Wenn nicht die Vermuthung nahe läge daß die Neider und Verkleinerer des großen Philosophen die Ermahnungen zur Wohlthätigkeit und die Schmeichelei gegen Alexander unterschoben haben, so müßte man glauben, der Verfasser habe sich durch die Bemerkung des Demetrius Phalerius „Aristoteles wendet auch die Argumentation in Briefen an, z. B. wenn er lehren will daß man großen Städten eben dieselben Wohlthaten erweisen (ὁμοίως ἐνεργετεῖν) müsse wie den kleinen", in der Wahl des Stoffes irre leiten lassen. Ueber das Bruchstück an Theophrast und die Aeußerung Alexanders nebst der Antwort des Aristoteles über die Herausgabe seiner Vorlesungen lassen wir das Urtheil dahingestellt sein. Letztere, wenn man sie nicht als einen Scherz von Alexander betrachten will, scheinen jedenfalls zweifelhaften Ursprungs zu sein. Auch der angebliche Brief Philipps an Aristoteles muß Verdacht gegen sich erregen, da

unterworfen ist, sondern sucht seinen Stolz in den Tugenden, indem er gut und weise regiert. Denn nichts im menschlichen Leben ist sicher und mächtig genug daß es nicht im Laufe des Tages mit raschem Umschwung sich ändern und dahinsinken könnte, und die Natur (das Schicksal) läßt zu unserem Unglück die Rollen im Leben so bunt wechseln wie die Gewänder in der Tragödie. Wir werden daher der Wahrheit nicht verfehlen wenn wir sagen daß die Menschen wie die Gewächse der Erde zu einer gewissen Zeit blühen und daß sie nur auf der in einem bestimmten Zeitpunkt erreichten Höhe alle Andern überragen. Deßwegen suche Hellas nicht allzu tyrannisch und nicht gar zu eigenmächtig zu regieren, denn das Eine ist ein Zeichen von Unbesonnenheit, das Andere ein entschiedener Beweis von Unklugheit. Verständige Herrscher müssen nicht wegen ihrer Macht, sondern durch ihre Macht Bewunderung verdienen, damit sie im Falle des Glückswechsels des gleichen Lobes gewürdigt werden. Im Uebrigen wünsche ich Dir Glück wenn Du Deinen Geist der Philosophie widmest, Deinen Körper gesund erhältst.

2. An denselben.

Die meisten Philosophen haben die Wohlthätigkeit Gott gleich gestellt. Denn man darf wohl sagen, der Austausch der Wohlthaten hält das Leben der Menschen zusammen, indem die Einen geben, die

es nicht wahrscheinlich ist daß der makedonische König sogleich nach der Geburt des Prinzen ihm seinen Hofmeister vorausbestellt und diese Gelegenheit noch obendrein benützt habe um den Philosophen über den König zu stellen. Eine Uebersetzung dieser Briefe ins Lateinische, Deutsche oder in eine andere Sprache ist unsers Wissens nicht vorhanden. Bekker hat sie *nicht* aufgenommen.

Andern empfangen, Andere wieder vergelten. Deßwegen ist es schön und gerecht sich aller Unglücklichen zu erbarmen. Mitleiden ist ein Zeichen eines sanften Gemüths; Härte eines rohen, denn es ist häßlich und abscheulich die Tugend darben zu lassen. Darum lobe ich auch meinen Schüler Theophrast wenn er sagt daß die Gefälligkeit niemals Reue und immer gute Frucht bringe, das Lob aus dem Munde derer welche Wohlthaten empfangen haben. Deßwegen müssen verständige Männer sie gegen Viele beweisen, überzeugt daß sie neben dem guten Rufe im Glückswechsel dafür Unterstützung erhalten werden, und wenn auch nicht Alle, doch gewiß Einer die Wohlthaten vergelten wird. Darum suche bereitwillig zum Wohlthun und langsam zum Zorn zu sein. Denn das ist königlich und milde; das Gegentheil barbarisch und verhaßt. Im Uebrigen thue wie Du es für gut findest und mißachte heilsame Rathschläge nicht.

3. An denselben.

Die durch Einsicht hervorragenden unter den Königen, deren Vorzüge an die Gestirne reichen, sind wohlthätig, und weil sie nicht blos für den Augenblick regieren sondern auch auf die Unbeständigkeit des Glücks sehen, so legen sie sich einen Schatz des Dankes auf andere Zeiten an, um im Glück Ehre einzuärnten, denn Ehre ist das eigenthümliche Erbe der Tugend, in Unfällen aber der Hülfe gewiß zu sein. Denn die Zufälle sind die nothwendigen Prüfungen früherer Verdienste. Der sicherste Prüfstein des Wohlwollens ist die Zeit des Glückswechsels, denn sie erfordert nicht Worte, sondern die That, wie sichs gebürt. Der Anblick des Wohlwollens gleicht dem im Meeressturm erblickten Lande. Jede eingetretene Hülflosigkeit ist denen Preis gegeben welche die Absicht haben zu bekriegen, zu bleiben

zu verleumden. Nur die Lebensweise der Tugendhaften verkennt die Veränderlichkeit des Glückes nicht; indem sie jeden Zufall [1]) vernünftig trägt bewahrt sie die Zufriedenheit. Darum sei auf der Hut vor dem schnellen Wechsel der Dinge, bedenke den Kreislauf der Veränderung und berechne die möglichen Fälle im Leben. Vieles bringt das rasche Ungefähr im Leben mit sich und führt oft unerwarteten Sturz herbei. Den Uebelgesinnten flöße Reue ein; den Wohldenkenden reiche willig Deine Wohlthaten. Wenn Du so handelst, und nicht blos einmal sondern beharrlich durchs ganze Leben, dann wirst Du im sichersten und gefahrlosesten Herrscherpalast wohnen. Damit ist für die Größe der Aufgabe wenig, für Dich wohl Alles gesagt.

4. An Alexander.

Ich bin in Verlegenheit womit ich Dir gegenüber beginnen soll. Denn wohin ich forschend meine Gedanken richte, Alles erscheint mir groß und bewundernswürdig. Nichts sehe ich was Vergessenheit verdiente; Vieles aber was dem Gedächtniß und der Aufmunterung angehört, was keine Zeit je verwischen wird. Denn die schönen Ermahnungen und Antriebe der Lehrer haben die Ewigkeit zum Zuschauer. Darum suche Deine Macht nicht zum Uebermuth, sondern zum Wohlthun anzuwenden. Das ist das Höchste im Leben. Dadurch hat auch das Sterbliche der Natur, wenn es gleich nach dem Gebot der Nothwendigkeit sich auflöst, in Folge seiner Größe schon oft ein unvergängliches Andenken erworben. Das behalte vor Au-

[1]) „Der höhern Gewalten nach Platon" lautet hier ein unverständlicher Zusatz im Texte, den schon die ältesten Ausgaben in Klammern einschließen.

gen; denn Du bist nicht ohne Vernunft erzogen worden, wie manche Andere, welche dafür auch eine unwürdige Gesinnung angenommen haben. Du bist im Besitz hoher Geburt, einer anererbten Krone, gründlicher Bildung und weitverbreiteten Ruhms. So hoch Du nun durch das Glück gestellt bist, so weit mußt Du auch durch Deine Tugenden den Trefflichen voranstehen. Im Uebrigen mögest Du Glück haben und Deine Entwürfe vollenden.

5. An Theophrast.

Das augenblickliche Unrecht kann oft nützlicher werden als jahrelange Dienstfertigkeit. Denn das Andenken und der Nachtheil welcher von jenem zurückbleibt ist von kurzer Dauer; diese aber altert und verursacht durch beständige Wiederholung gleichsam Widerwillen. Gleichwohl können wir manchmal durch Geschenke Meeresstille bewirken, und indem wir die Brandung der Sturzwelle theilen erblicken wir den Hafen des Wohlwollens [1]). Deßwegen sage ich, man muß die Freundschaft wo möglich nicht kränken, wenn man auch einen gerechten Anlaß dazu zu haben glaubt; ist es aber unvermeidlich, so muß man, zum Beweis daß man es ungern gethan hat, die Feindschaft um so schneller wieder aufheben. Denn gar kein Unrecht zu thun übersteigt vielleicht die Kraft des Menschen; wenn man aber gefehlt hat, sich den etwaigen Tadel zu Nutzen zu machen ist die Sache einer edlen und ruhigen Beurtheilung. Im Uebrigen lebe wohl!

---

[1]) Der Uebersetzer ist nicht gewiß ob er bei dem offenbar verdorbenen Text und der Zusammenhangslosigkeit dieser Stelle den Sinn des Verfassers getroffen hat. Statt διανοίας (Gesinnung) wird jedenfalls σὺνοίας zu lesen sein.